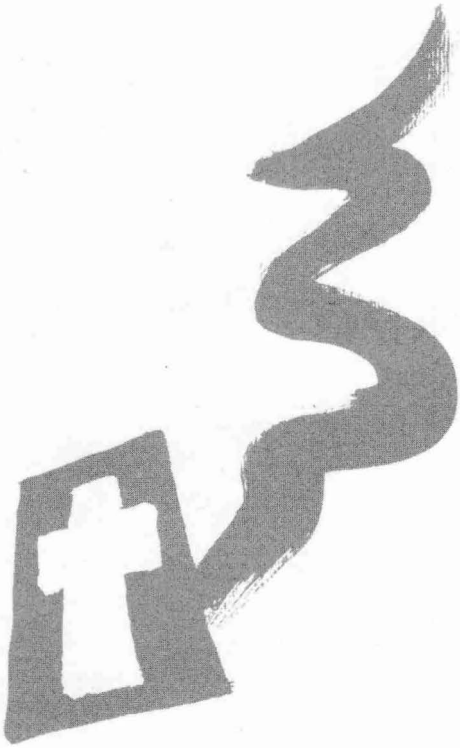
14
2001

Annali di
# San Michele

# *Rogazioni e processioni nell'arco alpino*

MUSEO DEGLI USI E COSTUMI DELLA GENTE TRENTINA

# Annali di San Michele



14

2001

MUSEO DEGLI USI
E COSTUMI DELLA
GENTE TRENTINA

**SM Annali di San Michele**
Rivista annuale del Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina
di San Michele all'Adige
n° 14/2001

*Direttore responsabile:* Paolo Campostrini
*Direttore:* Giovanni Kezich
*Comitato di Redazione:* Gian Mario Baldi, Gian Paolo Gri, Herlinde Menardi, Giovan Battista Pellegrini, Sergio Zaninelli
*Editing:* Maria Di Paolo
*Grafica di copertina:* Helene Lageder
*Autorizzazione del Tribunale di Trento n° 601 di data 25 giugno 1988*

Tutti i diritti sono riservati
ISSN 1120-5687

Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina
*Fondato da Giuseppe Šebesta*
*via Mach, 2 - 38010 San Michele all'Adige (TN)*
*0461/650314 - 650556 - Fax 0461/650703*
e-mail:mucgt@museosanmichele.it
http://www.museosanmichele.it

Il Museo è aperto tutti i giorni, escluso il lunedì,
dalle 9 alle 12.30 e dalle 14.30 alle 18



*In copertina:* disegno di Giovanni Rigoni Schirat

# Rogazioni e processioni nell'arco alpino

**Atti del Convegno di Asiago, 14 maggio 1999**
**SM Annali di San Michele 14/2001**

a cura di Giancarlo Bortoli e Giovanni Kezich

**In collaborazione con la Comunità montana «Spettabile Reggenza dei Sette Comuni»**

## *Sommario*

Quattro passi sui confini
*Introduzione*
di Giovanni Kezich ..... 7

### *Le processioni campestri nell'antichità, nella liturgia cristiana, nel folklore*

Alle radici precristiane delle Rogazioni
*Gli Ambarvali tragici del 28-29 maggio 397 d.C.: un caso di connubio tra Ambarvali etrusco-romani e Roghi votivi retici*
di Gaetano Forni ..... 17

Le Rogazioni sotto l'aspetto storico-liturgico
di Pierantonio Gios ..... 31

I giorni del dragone
*L'elaborazione folklorica dei rituali rogazionali*
di Italo Sordi ..... 39

### *La Grande Rogazione di Asiago*

Istantanea
di Mario Rigoni Stern ..... 63

Il giro del mondo di Asiago
*Com'era, com'è*
di Giancarlo Bortoli ..... 65

Album di famiglia - *Asiago, 1999*
di Wolfgang PFAUNDLER ..... 93

Identità e natura nella Grande Rogazione
APPENDICE. Immaginario magico-religioso
e crisi della presenza etnica: le Rogazioni
di Massimiliano MARANGON ..... 103

## *Processioni e Rogazioni sulle Alpi*

Il Rosario Fiorito dei *walser* di Alagna Valsesia
di Elisa FARINETTI ..... 131

Usanze rogazionali nel Tirolo
di Herlinde MENARDI ..... 145

Spazio e percorsi rituali a Palù del Fersina – *Palae en Bersentol*
di Giuliana SELLAN ..... 151

Percorsi, incontri e scontri di croci rogazionali in area friulana
*Documentazione fotografica di Ulderica Da Pozzo*
di Gian Paolo GRI ..... 161

## *Miscellanea*

*Ricordiamo* Ettore Guatelli
di Francesca FORNACIARI ..... 179

*Ricordiamo* Michele Straniero
di Tito SAFFIOTI, Virgilio SAVONA e Riccardo SCHWAMENTHAL ... 187

L'albero dagli otto melograni (1983)
di Giuseppe ŠEBESTA ..... 191

## *Gli autori*

GIANCARLO BORTOLI, Asiago. Operatore finanziario, storico, già Presidente della Comunità Montana «Spettabile Reggenza dei Sette Comuni».

ELISA FARINETTI, Varallo Sesia. Bibliotecaria, ricercatrice di memorie locali, autrice.

GAETANO FORNI, Milano. Studioso delle relazioni tra agricoltura e religione in prospettiva etno-archeologica, collaboratore scientifico del Museo Lombardo di Storia dell'Agricoltura.

PIERANTONIO GIOS, Padova. Docente di storia della Chiesa nel Seminario Maggiore di Padova e presso la Facoltà teologica dell'Italia settentrionale con sede a Milano. Autore di studi e ricerche di storia locale asiaghese.

GIAN PAOLO GRI, Udine. Docente di Antropologia culturale presso l'Università degli Studi.

MASSIMILIANO MARANGON, Schio. Dottore di ricerca in antropologia, cultore della materia presso l'Università di Padova, direttore della Biblioteca Civica di Schio.

HERLINDE MENARDI, Innsbruck. Etnologa. Vicedirettrice del Tiroler Volkskunstmuseum.

MARIO RIGONI STERN, Asiago. Scrittore.

WOLFGANG PFAUNDLER, Innsbruck. Etnologo, scrittore, fotografo e documentarista.

GIULIANA SELLAN, Padova. Docente di antropologia culturale presso l'Università degli Studi di Verona.

ITALO SORDI, Milano. Saggista e studioso del folklore e delle tradizioni popolari.

# Quattro passi sui confini

*Introduzione*

di Giovanni
KEZICH

Il 14 maggio 1999, alla vigilia della «Grande Rogazione», che a sua volta cade il giorno prima della festività dell'Ascensione, la Comunità Montana «Spettabile Reggenza dei Sette Comuni» e il Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, organizzavano ad Asiago un convegno di una giornata su *Rogazioni e processioni nell'arco alpino*, di cui questo volume del nostro annuario *SM Annali di San Michele* raccoglie gli atti. Si è trattato, per il nostro Museo, di una prima uscita di organizzazione convegnistica fuori dal ristretto immediato del territorio trentino – quattro passi appena, in effetti, oltre il confine di Vezzena. Uscita peraltro pienamente aderente a quello che è stato, dal 1991 a oggi, lo spirito del Seminario Permanente di Etnografia Alpina che si riunisce presso il Museo, ovvero all'ambizione di creare presso il grande istituto provinciale di conservazione etnografica, fondato nel 1968 sulle rive dell'Adige da Giuseppe Šebesta, un centro di cultura etnografica volto all'intero arco alpino.

Lo studio delle grandi processioni per mezzo delle quali, ovunque o quasi ovunque, le comunità alpine sono solite «segnare» e risantificare il proprio territorio, può vantare nel campo degli studi alpini un pedigree di tutto rispetto. Scrive Pier Paolo Viazzo (*Comunità alpine*, 1989, p. 73):

> «Nell'estate del 1912 Robert Hertz, uno dei più dotati tra gli allievi di Durkheim, stava trascorrendo un periodo di villeggiatura a Cogne, in Val d'Aosta, quando venne a sapere dell'esistenza di un'antica tradizione religiosa le cui caratteristiche sociologiche lo incuriosirono immediatamente: la festa di San Besso, il santo patrono di Cogne e dell'adiacente Val Soana, che si svolgeva ogni anno il giorno 10 agosto in una remota zona di alta montagna posta a più di 2000 metri di altitudine. Le sei settimane di vacanza si trasformarono così in un breve ma fruttuoso periodo di ricerca sul campo, durante il quale Hertz poté osservare il pellegrinaggio diretto alla cappella del santo, partecipare alla festa e raccogliere dalla gente di Cogne le varianti locali delle leggende che circondavano il santo, le quali gettavano una luce rivelatrice sulla rete di rapporti sociali che collegavano le varie comunità che si radunavano alla festa. Al suo ritorno a Parigi, Hertz integrò questo materiale con ricerche di carattere storico, filologico e iconografico, e l'articolo che ne risultò (R. HERTZ, *Saint Besse. Étude d'un culte alpestre*, in: «Revue de l'Histoire des Religions», 1913, 67) può ben essere considerato come il primo contributo propriamente antropologico allo studio delle Alpi. Questo articolo dimostra con chiarezza che Hertz vedeva

nelle Alpi un terreno particolarmente adatto per lo studio dell'evoluzione della società, e in particolare di quelle "forme elementari della vita religiosa" che erano proprio allora al centro degli interessi di Durkheim e della sua scuola. Le montagne sono per Hertz "un merveilleux conservatoire": nelle alte valli, scrive il sociologo francese, "credenze e gesti rituali si perpetuano da millenni, non però allo stadio di sopravvivenze o di 'superstizioni', ma sotto la forma di una vera religione... Il sociologo non è qui meno favorito dello zoologo o del botanico"».

Quasi all'altro capo dell'arco alpino, verso est, la Grande Rogazione di Asiago condivide con la processione di San Besso il carattere di assoluta monumentalità del percorso: se quella si spinge in altezza fino a una desolata giogaia sul filo dei 2000 m, questa si allarga in un giro maestoso di più di 30 km ad abbracciare l'intera grande conca di Asiago, attraversando boschi e praterie, superando contrade e scavalcando montagne.

Evidente l'interesse dell'etnografo e ancor più del socioantropologo per queste manifestazioni, che rappresentano la più efficace drammatizzazione del rapporto che comunità storicamente insediate intrattengono con il proprio territorio, evidenziandone vuoi i confini, vuoi le leggende di fondazione, vuoi i particolari tropismi simbolici: un tema estremamente ricco e complesso, che gli scritti raccolti in questo volume possono soltanto ambire ad introdurre.

Il primo gruppo di saggi, raccolti con il titolo *Le processioni campestri nell'antichità, nella liturgia cristiana, nel folklore*, affronta il problema delle rogazioni primaverili dal punto di vista della genesi storica e dell'elaborazione folklorica. Gaetano Forni, trasformando in un vero e proprio saggio di ricerca una comunicazione estemporanea resa al convegno, ci riporta con notevole sagacia interpretativa a un contesto alpino piuttosto antico, quello dell'Anaunia – la valle di Non – tardoromana, dove nella messa in atto delle Ambarvalia – le processioni campestri – vediamo entrare direttamente in conflitto ben tre ambiti mitoreligiosi distinti: il retico autoctono, il romano e finalmente il cristiano. Quello che succederà poi, a cristianizzazione compiuta, ce lo racconta don Pierantonio Gios, che della Grande Rogazione di Asiago può considerarsi a pieno titolo ufficiale veterano. Gios descrive le coordinate generali dello scenario confessionale di queste processioni, entro la comune cornice della liturgia cristiana che inquadra sempre, e in maniera dominante, varianti locali, retaggi ancestrali, sopravvivenze folkloriche vere o presunte tali. Qual è dunque il limite del dettato liturgico propriamente detto, e dove iniziano a insinuarsi, nel rito rogazionale, stimoli e simbologie di tradizione popolare eterodossa? È questo il terreno particolarmente accidentato su cui si avventura Italo Sordi, con una disamina originale e dotta dell'ampia letteratura a riguardo nel campo delle tradizioni popolari alpine e perialpine.

Il secondo gruppo di saggi, introdotti da un breve scritto di Mario Rigoni Stern, raccoglie testimonianze sull'evento che ha costituito il pretesto, l'occasione specifica di questo convegno, e cioè *La Grande Rogazione di Asiago*. Se il grande scrittore, il grande narratore, non sembra voler indulgere in una descrizione troppo minuziosa di un evento rituale tanto caro quanto sovraffollato di ricordi e di significati più che privati, per consegnarci piuttosto una commossa quanto lieve «Istantanea» della memoria, ecco Giancarlo Bortoli, già Presidente della locale Comunità Montana della «Spettabile Reggenza dei Sette Comuni», nonché promotore in proprio, e per tutt'altri versi, di una robusta ripresa degli studi di storia locale su tutto l'altopiano di Asiago, svolgere il compito di etnografo con occhio meticoloso e particolarmente attento. Allo sguardo degli asiaghesi Rigoni Stern e Bortoli, si giustappone quello di due foranei: Wolfgang Pfaundler, intellettuale tirolese distintosi pure come fotografo e regista, ci offre, della Grande Rogazione del maggio 1999, un raffinato reportage in bianco-e-nero, un intervento per immagini, pieno di umanità e di sottile *humor* mitteleuropeo, mentre lo scledense Massimiliano Marangon si addentra sul medesimo terreno con gli strumenti dell'ermeneutica che gli è più propria, aggiungendo un'ulteriore tappa a un percorso di ricerca e di analisi storico-antropologica che lo impegna già da alcuni anni nella terra dei cimbri.

Il terzo e ultimo gruppo di saggi raccoglie alcune preziose testimonianze su *Processioni e rogazioni sulle Alpi* che giungono da altri luoghi dell'arco alpino, in una prospettiva dichiaratamente comparativista. Partendo da ovest, Elisa Farinetti testimonia dell'interessante ripresa di una grande processione secentesca di tipo ascensionale, come quella già ricordata di San Besso: è il cosiddetto «Rosario Fiorito» di Alagna Valsesia, l'antica colonia *walser* già studiata a fondo da Pier Paolo Viazzo. Dalle falde meridionali del Monte Rosa, ripercorriamo idealmente a ritroso tutto il percorso della grande migrazione alemannica dei *walser*, giungiamo nella Svizzera orientale, e di lì scendiamo a Innsbruck, dove Herlinde Menardi ci informa sulle usanze e tradizioni legate al ciclo dell'Ascensione nel Tirolo storico, al di là come al di qua del Brennero, fino a Laives e alla Bassa Atesina. Scendiamo quindi la valle dell'Adige fino a Trento, risaliamo il Fersina, affluente di riva sinistra, ed eccoci in val dei Mòcheni, sede di un'altra minoranza germanofona, studiata e seguita con dedizione assoluta per più di un trentennio da Giuliana Sellan. Affrontando qui il problema della costruzione simbolica dello spazio sociale, Sellan aggiunge qui un ulteriore contributo d'alta scuola alla sua collana di saggi sulla cultura della valle, lungo una linea continua d'indagine antropologica che va da Durkheim a Roy Rappaport, passando naturalmente per Claude Lévi-Strauss.

Dal Trentino, muoviamo poi verso est, oltre la valle del Piave fino a risalire quella del Tagliamento, e siamo in Carnia, dove Gian Paolo

Gri, con il prezioso contributo fotografico di Ulderica Da Pozzo – le processioni, evidentemente, sono fotogeniche – ci illustra un'altra usanza legata al ciclo rogazionale primaverile, ben nota alla letteratura, come si è letto nell'articolo di Sordi, ma scomparsa un po' ovunque fuori che in Carnia, quella cosiddetta del «bacio delle croci».

Siamo così giunti alla fine della nostra carrellata, un po' a volo d'uccello, sulle grandi processioni rogazionali delle Alpi, che ci ha portato dal Piemonte al Tirolo e dal Trentino alla Carnia, passando naturalmente per l'altopiano di Asiago.

Tappa quest'ultima singolarmente significativa per chi oggi voglia raccogliere un'immagine emblematica della realtà delle comunità storiche delle Alpi alle soglie del nuovo millennio. Ampiamente transitata già da decenni, grazie a una grande tradizione del turismo, dentro all'economia del benessere e del postbenessere, terra promessa delle seconde case e paradiso domenicale di mezzo Nord-est, nonché da quest'anno (2000/01) campione d'Italia della massima divisione nazionale di hockey su ghiaccio, e quindi dotata di tutte le premesse socioeconomiche che un traguardo di tale prestigio comporta, la cittadina di Asiago – che D'Annunzio nominò la «piccola Svizzera d'Italia» – è nondimeno divenuta da qualche anno, un po' paradossalmente, uno scenario del tutto privilegiato per l'elaborazione del sentimento identitario dell'uomo alpino. A questa elaborazione concorrono riferimenti eterogenei e non necessariamente contermini: il lungo radicamento storico della comunità, il cui insediamento si perde nell'immemorabile; il regime di proprietà collettiva cui sono ancora sottoposti gran parte dei boschi e dei pascoli, dando luogo a una diffusa etica almeno nominalmente comunitarista; e, in misura minore, anche se significativa, una matrice etnica distinta, che ancora tradisce, qua e là, più o meno remote ascendenze germaniche. Un firmamento complesso di riferimenti ideali, al cui zenit si colloca naturalmente, quale principale fonte d'ispirazione – e talora anche ben oltre gli intendimenti espliciti dell'interessato – l'opera di uno scrittore universalmente acclamato quale Mario Rigoni Stern.

È proprio nella visione di Rigoni Stern, infatti, che vediamo riaffiorare miracolosamente intatto dall'apocalisse della guerra, della Russia e della prigionia, un mondo pacato e immutabile di affetti e di equilibri primari, il mondo morale delle comunità ancestrali, a contatto stretto con le grandi forze del cosmo: il mondo ideale – e di necessità un tantino idealizzato – delle comunità alpine. Un tema profondo, che lo scrittore ha riproposto sempre – e ripropone ancora una volta, anche in questo volume – fin dalle pagine ormai lontane ma indimenticabili de *Il sergente nella neve* (1953):

> «Si era in attesa del treno che ci doveva portare in Italia; eravamo nella Russia Bianca nei dintorni di Gomel. La nostra compagnia, pochi ormai,

era in un villaggio vicino alla foresta. Per arrivarci dovemmo camminare parecchie ore attraverso i campi che sgelavano. Quel luogo era famoso per i partigiani; nemmeno i tedeschi si fidavano ad andarci. Mandarono noi. La starosta del villaggio ci disse che doveva metterci uno o due per famiglia per non gravare sulla popolazione. L'isba dove mi accettarono era spaziosa e pulita, e abitata da una famiglia di gente giovane e semplice. Mi preparai in un angolo sotto la finestra la cuccia per dormire. Passai sdraiato su un po' di paglia tutto il tempo che rimasi in quella capanna; sempre lì, sdraiato per ore e ore a guardare il soffitto. Nel pomeriggio c'erano nell'isba solo una ragazza e un neonato. La ragazza si sedeva vicino alla culla. La culla era appesa al soffitto con delle funi e dondolava come una barca ogni volta che il bambino si muoveva. La ragazza si sedeva lì vicino, e per tutto il pomeriggio filava la canapa con il mulinello a pedale. Io guardavo il soffitto e il rumore del mulinello riempiva il mio essere come il rumore di una cascata gigantesca. Qualche volta la osservavo e il sole di marzo, che entrava tra le tendine, faceva sembrare oro la canapa e la ruota mandava mille bagliori. Ogni tanto il bambino piangeva e allora la ragazza spingeva dolcemente la culla e cantava...»

È una specie di umanesimo montanaro che emerge, diretto e alla portata di tutti, dove l'esperienza comune del valligiano, dell'emigrante, del soldato, l'esperienza del venire al mondo, del guadagnarsi il pane, dell'andare in guerra e del ritornare a casa, proiettata a ritroso nella continuità senza tempo del succedersi delle generazioni, viene elevata a paradigma della più generale condizione umana, e diviene così oggetto di un anelito nobilitante, di un riscatto quasi biblico. Una visione che lo scrittore ha corroborato di continuo, in quasi quarant'anni di vita ai margini di un bosco, lontano dalle lusinghe del gran mondo, dei media e dello stesso borgo natale, e che è sembrata poter preconizzare, per molti sulla montagna e dintorni, l'ideale di un'autentica riscossa umana. Sono questi, io credo, i motivi del grande richiamo di un'opera letteraria che ha contribuito in modo ancora difficilmente calcolabile al contemporaneo riformularsi pressocché integrale della dignità dell'uomo alpino e che, al di là dei suoi meriti intrinseci in sede propriamente poetica, costituisce di per sé un capitolo importante, e ancora tutto da studiare, della sociologia della nostra letteratura.

Non c'è quindi da stupirsi troppo se, in un contesto assai vicino a quello di riferimento ideale immediato di Rigoni Stern, e nella stessa sua Asiago, una avita ricorrenza canonica quale quella della Grande Rogazione ha finito progressivamente con l'acquisire una sua significanza che sembra esulare dall'ambito prettamente liturgico, per investire direttamente i processi di autodefinizione e autolegittimazione della comunità, secondo modalità che i nostri convegnisti, partecipando direttamente al rito, con le gambe in spalla, all'indomani dell'incontro di studio, hanno avuto occasione di verificare di persona.

Attratto dalla solenne, aerea monumentalità di un percorso ca-

denzato e interminabile come un esodo biblico, dall'intensità fragorosa delle antiche litanie, dai mille piccoli rituali di una rappresentazione corale forte di duemila comparse, neppure il più smaliziato degli antropologi di professione riuscirà tanto facilmente a sottrarsi al fascino elementare di questa occasione. Invitato a mettersi in cammino, come da tempo immemorabile i nativi, sul confine invisibile che separa le grandi proprietà indivise dei boschi e dei pascoli comunali, che restano sempre a mano sinistra, e gli abitati, le contrade, la piccola proprietà privata dei prati e degli orti, che restano a mano destra in uno spazio perfettamente racchiuso dal percorso di marcia, l'antropologo si trova tuttavia a confrontarsi fin da subito, come evidenzia nel suo saggio anche Marangon, con dei confini di tutt'altro tipo, sociali piuttosto che fondiari. Il primo è quello confessionale, che appare oggi in realtà abbastanza sbiadito, vista la sempre più convinta adesione al rito anche da parte dei settori più dichiaratamente laici della società paesana (e i due autori asiaghesi rappresentati qui, Bortoli e Rigoni Stern, ne sono certamente buon esempio). Il secondo è invece quello sottile ma assai più rilevato che separa idealmente, in ogni momento della processione, gli attori dagli astanti, i cantori legittimati dai semplici pedonatori, e in definitiva i censiti purosangue dai più o meno entusiasti foranei, che pure partecipano numerosi e con assoluta dedizione alla lunga scarpinata. Confine, quest'ultimo, che permette di intravedere come lo scopo ultimo, e neppure tanto tacito, della processione sia quello di un pubblico riproclamarsi della comunità stessa: lontani dall'originario spirito di penitenza e di purificazione, appare infatti sempre più evidente, in queste processioni alpine – ad Asiago e non solo ad Asiago, come osserva anche Gri – il carattere di rappresentazioni esplicitamente consapevoli dell'identità comunitaria, del suo immaginario e dei suoi valori.

Vengono naturalmente alla mente le classiche formulazioni di Émile Durkheim:

> «Anziché essere dovuto a qualche potere innato dell'individuo, l'ideale collettivo espresso dalla religione è stato piuttosto idealizzato dall'individuo in base alle esigenze della vita collettiva. Assimilando gli ideali elaborati dalla società egli è diventato capace di concepire l'ideale: la società, trascinandolo nella sua sfera, ha fatto sorgere in lui il bisogno di elevarsi al di sopra del mondo dell'esperienza, e in pari tempo gli ha fornito i mezzi di concepirne un altro. Essa ha infatti costruito questo mondo nuovo costruendo se stessa, poiché *essa stessa ne costituisce l'oggetto* (cito da *Le forme elementari della vita religiosa*, 1912, ed. it. 1963, p. 445; il corsivo è mio)».

Su questo piano specifico, che è quello della costruzione, per il tramite del rito, di una ideologia identitaria, ecco che queste processioni moderne diventano tutte, al di là della forma particolare che assu-

mono nella liturgia e nel folklore locali, perfettamente commensurabili, e si possono pertanto considerare tutte insieme, analizzare e confrontare.

È questa l'operazione che abbiamo tentato di porre in atto con il convegno di Asiago e poi a ragion veduta in questo volume, raccogliendo dai quattro angoli delle Alpi le testimonianze vive di comunità di oggi che riprendono l'occasione degli aviti rituali per riflettere su di sé e soprattutto, guardandosi nello specchio sempre un po' deformante del passato, per interrogarsi sul futuro che le attende.

*Al convegno, coordinato da Giancarlo Bortoli e Giovanni Kezich e organizzato dalla Comunità Montana «Spettabile Reggenza dei Sette Comuni» e dal Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina in collaborazione con l'Azienda di Promozione Turistica dell'Altopiano di Asiago, hanno partecipato oltre ai sopraccitati relatori, anche il Coro Asiago con interventi canori, Angelo Frigo Maier (Engele). Il professor Sergio Bonato, ha portato il saluto dell'Istituto Culturale Cimbro di Roana.*

*Sono stati proiettati i film documentari «Il giro del mondo dell'Altopiano» (GLM, 1956) di Alberto Caldana, e «La grande rogazione» (RAI-TN, 1995) di Renato Morelli.*

*Giovanni Rigoni Schirat (Chopper) ha curato la grafica dei materiali a stampa, Videoloch i servizi audiovideo di sala.*

# Le processioni campestri nell'antichità, nella liturgia cristiana, nel folklore

# Alle radici precristiane delle Rogazioni

*Gli Ambarvali tragici del 28-29 maggio 397 d.C.: un caso di connubio tra Ambarvali etrusco-romani e roghi votivi retici*

di Gaetano FORNI

**Le lettere di San Vigilio circa l'assassinio di tre missionari**

San Vigilio, vescovo di Trento (dal 390 al 401 circa), nei primissimi anni del suo episcopato aveva accolto tre giovani missionari: il diacono Sisinio, il lettore Martirio e l'ostiario Alessandro. Gli erano stati inviati dalla Cappadocia, attraverso l'arcivescovo di Milano (Sant'Ambrogio), da San Giovanni Crisostomo, vescovo di Costantinopoli, per convertire al cristianesimo le plaghe della sua diocesi ancora pagane: tra queste in primis l'Anaunia, l'attuale val di Non. Uccisi, come vedremo più avanti in dettaglio, i tre evangelizzatori a Sanzeno, durante i riti di lustrazione ambarvale delle campagne, nel maggio del 397 d.C., San Vigilio si sentì in obbligo di riferire circa l'episodio delittuoso a coloro che glieli aveva inviati, quindi sia a San Simpliciano, in quell'anno succeduto a Sant'Ambrogio nella carica di arcivescovo di Milano, sia soprattutto a San Giovanni Crisostomo. Ma prendiamo visione dei passi più essenziali di quanto egli scrive. Teniamo presente il suo stato d'animo, esacerbato dal dolore, che spiega le crude e spregiative espressioni da lui impiegate nei confronti del rito pagano degli Ambarvali. Utilizziamo al riguardo il testo critico con relativa numerazione delle due lettere e/o, con qualche ritocco, la traduzione, riportati in Sironi (1989). Scrive San Vigilio al Crisostomo (55-60):

> «mentre essi [gli abitanti pagani di Sanzeno antica] stavano predisponendo con apparato selvaggio la malvagia processione lustrale [= ambarvale] che sarebbe passata attorno ai confini dei campi, calpestando e sporcando le messi germoglianti che intendevano in tal modo render più feconde ... addobbati con funesti ornamenti e aprendo il corteo urlando un canto diabolico e innalzando gli stendardi dell'[idolo] tirannico [Saturno] con i trofei di vari animali tentarono di costringere un loro conterraneo da poco convertito ad offrire [per quel rito] le vittime da sacrificare [come si soleva effettuare in occasione delle Lustrazioni ambarvali] ... Poiché i ministri di Dio [i tre evangelizzatori] avevano considerato che ciò non poteva avvenire senza colpa [d'idolatria] e lo sostenevano [nel suo rifiuto] venne anche a loro ingiunto di partecipare [al rito]. È così che in quell'occasione i [tre] santi perirono nella tragica strage ...».

Infatti, come riferisce più avanti San Vigilio (90-94)

Sisinio «... mentre cercava di distogliere dal concedere la vittima, lui stesso veniva costretto a diventare vittima, non avendo consentito i lugubri sacrifici. Così venne percosso con le trombe con cui si era intonato il cantico del diavolo ... [e] colpito con scuri...».

Ma la vendetta non era ancora completa. Come scrive ancora San Vigilio (78-126)

«... nelle prime ore del mattino [seguente, cioè il 29 maggio] mentre irrompeva l'aurora e si dileguava il buio del cielo, si assembrò [presso la chiesetta che Sisinio aveva costruito] una schiera spontanea, ma concorde [nello scopo] armata di bastoni abbrustoliti in punta e di scuri come di qualunque attrezzo che l'ira del demonio faceva usare come arma. [Fu così che due dei] leviti vennero sorpresi nella chiesetta mentre, con alcuni [convertiti], già cantavano il *matutinum* [cioè l'inno del mattino], ci fu un vasto saccheggio, una spietata devastazione, tutto venne profanato, tanto le cose riposte quanto i divini misteri, alla fine l'intero luogo sacro divenne oggetto di preda ... Sisinio [percosso e ferito il giorno precedente] venne raggiunto e trafitto [e quindi ucciso] mentre giaceva a letto... Anche il lettore Martirio ... dopo aver elevato a Dio già a quell'ora le lodi del dolce inno tra gli assordanti e rozzi schiamazzi pastorali ... aveva portato al diacono [Sisinio] una medicina o dei calmanti per lenirgli i dolori ... sorpreso [dai pagani] in questa cura affettuosa [dopo aver tentato di nascondersi nel giardino accanto la chiesa] venne trafitto coi bastoni appuntiti ... Martirio, trascinato verso l'idolo [Saturno] morì prima di giungere all'altare del demonio».

Più avanti San Vigilio precisa (173-176):

«[Poi] mentre trascinavano come un animale [da sacrificio] anche il corpo esanime di Sisinio, gli legarono al collo [appunto come se fosse un animale] ... un campanaccio».

Il che evidentemente voleva significare che Sisinio (e i suoi due compagni) venivano a sostituire le tre vittime animali (*Suovetaurilia*) consuete negli Ambarvali e rifiutate dal loro conterraneo convertito.

Circa l'assassinio del terzo martire, San Vigilio così scrive:

«Alessandro... ricercato accuratamente dalla folla, perché era abbastanza noto a tutti per lo zelo della fede... meritò in sorte una ben più grave sofferenza... Infatti, legati insieme con il giaciglio [di Sisinio. I tre evangelizzatori vennero] trascinati per la pubblica strada [verso l'altare di Saturno. Così anche Alessandro venne] trascinato vivo insieme a loro, coi piedi legati, perdendo brandelli di carne palpitante sui sassi sporgenti... Dopo di ciò tutti si lanciarono contro il sacro edificio [la loro chiesetta]... il tetto venne abbattuto al suolo; con le sacre travi venne fatto un rogo davanti all'idolo dell'antiquato Saturno, d'epoca remota. Gettati nel fuoco i corpi uniti dei primi due [evangelizzatori], Alessandro rimase in piedi ferito ... a lui fu offerta salva la vita ... se avesse voluto evitare le

presenti fiamme, consentendo alle loro tenebre. Ma lui ... rifiutò l'offerta degli empi ...».

Dal che, come pure dalla prosecuzione di questa lettera di Vigilio a Giovanni Crisostomo, ma soprattutto da quella a Simpliciano (66-69), si desume che venne bruciato vivo nel rogo. Ecco il passo di quest'ultima che ci interessa:

> *«Verum omnes in unum collecti per aliquot spatia tracti pompae ferali, busta in idolis susceperunt. Et duorum quidem ductum est corpus exanime; tertius vero, quo tenaci ita fuit poena sensibili: nam vivus suas expectavit exequias. Preparatus est de sacris ecclesiae culminibus sive trabibus rogus. Haec martyres flamma velavit».*

Che, sostanzialmente in accordo con Sironi (1989, pp. 87-88), traduciamo

> «In realtà tutti e tre legati insieme, trascinati per un po' di strada come selvaggio corteo, subirono il rogo dinanzi agli idoli. E per vero il corpo dei primi due fu trascinato già esanime; il terzo [Alessandro] invece, poiché era di costituzione più resistente, così ebbe una pena più crudele, infatti da vivo assistette alle proprie esequie. Con le sacre travi e tavole [scandole] del tetto della chiesa venne preparato un rogo. Questa fu la fiamma che avvolse i martiri».

Da questo passo si desume anche che il trascinamento in processione lungo la via delle tre vittime sino al rogo costituì la continuazione degli Ambarvali iniziati il giorno precedente, che poi vennero a concludersi con il loro sacrificio in onore degli idoli (Saturno e, molto probabilmente, la sua compagna Ana, la dea della fertilità degli Anauni).

## *Ambarvalia, Lustrationes, Robigalia,* roghi votivi alle radici delle «Rogazioni» cristiane: una sintetica analisi tipologica

Ma quale connessione possiamo ritrovare tra gli *Ambarvalia* e le Rogazioni cristiane di cui ci occupiamo in questo convegno? Il principio teologico ispirato dal mistero dell'«Incarnazione» ci spiega il comportamento della chiesa al riguardo. Cristo, assumendo la natura umana, ha assunto tutto ciò che a questa è proprio, tranne quanto costituisce un operare (e pensare) colpevole. Ecco quindi che le preghiere, i riti, gli atti di culto per la fertilità delle campagne, la propiziazione della divinità che presiede all'abbondanza dei raccolti, alla lotta contro le avversità, alla purificazione delle campagne onde eliminarne le impurità e quindi le malattie vegetali e animali, tutto viene conservato, in quanto è caratteristico dell'uomo l'aver coscienza che l'Io (umano) dipende dal Non-Io extra umano. Lo si nota anche oggi: l'ambiente, la

natura, l'extra terrestre (l'influenza degli astri, l'astrologia) tendono ad assumere aspetti più che scientifici, metafisici, ideologici. La Chiesa cambia solo l'oggetto del culto e della venerazione, non più Saturno, Marte o Cerere o Ana, ma Dio e i suoi intercessori, i Santi. Vengono eliminati i sacrifici, in quanto l'unico sacrificio è quello del Cristo.

Ecco quindi come i riti delle «Rogazioni» costituiscono la traduzione in chiave cristiana degli antichi (ma con ascendenze preistoriche) *Ambarvalia*. Questi, come abbiamo desunto anche dalle due lettere di San Vigilio, consistevano in processioni sacre, condotte insieme agli animali da sacrificare in questa occasione, lungo i confini dei campi. Esse erano praticate a cura del singolo agricoltore, come ci evidenziano vari autori antichi e, più in dettaglio, Catone (*de Agricultura* 141),Virgilio (*Georgiche I*, 338 ss) e Tibullo (*Elegie II*, 1). Per Catone, le vittime erano tre: un porcellino, un agnello, un vitellino, cioè il classico *Suovetaurilia*. Per Virgilio e Tibullo, la vittima propiziatoria era una sola, un grasso agnello. San Vigilio, nelle sue relazioni sul martirio dei tre santi anauni, documenta come nel rogo sacrificale, in sostituzione dei consueti animali, vennero immolati i tre martiri, continuando così l'antica tradizione pre-romana dei sacrifici umani; ma su ciò torneremo più avanti.

Catone fa riferimento all'offerta di vino, di una grande focaccia e di focaccine sacre, il tutto poi consumato dai partecipanti durante il rito. Virgilio all'offerta di favi turgidi di miele, sciolti nel latte e in abbondante vino. Scrive Tibullo:

> «Siano i vini a celebrare questa giornata di festa: in essa non è vergogna ubriacarsi, vacillare e stare in piedi a stento».

Furono queste rilevanti libagioni che contribuirono a scatenare l'aggressività omicida dei Sanzenesi pagani, furibondi perché la famiglia dei neo convertiti si era rifiutata di offrire le vittime per il sacrificio ambarvale.

A parte il caso eccezionale di Sanzeno, tragicamente conclusosi, l'atmosfera, nelle Lustrazioni ambarvali, era festosa: tutta la gioventù rurale (*pubes agrestis*) – scrive Virgilio – partecipava cantando in coro con alte grida (*clamore*) esultanti (*ovantes*) le invocazioni a Cerere. San Vigilio fa riferimento alle trombe impiegate per accompagnare il canto degli inni ambarvali. Tibullo aggiunge che per queste feste purificatorie gli dèi prediligevano la castità.

In Catone la divinità oggetto del rito era Marte, affiancato, nell'invocazione iniziale, a Giano e Giove; in Tibullo, Bacco, oltre a Cerere. In Virgilio la grande (*magna*) Cerere, in San Vigilio Saturno, ma, nella lettera a San Simpliciano (65) fa riferimento ad 'idoli' al plurale, quindi presumibilmente anche ad Ana, l'equivalente anaune di Cerere. Circa lo svolgimento della cerimonia, mentre Catone e San Vigilio accennano

ad un generico andare in giro per la campagna, Virgilio ci parla di un triplice giro della processione, con in testa la vittima sacrificale.

Virgilio precisa anche, che il rito era svolto al cadere dell'inverno (*sub casum extremae hiemis*), all'inizio della tranquilla primavera (*vere jam sereno*), passando sulle erbe in felice germogliamento (*herbis laetis*). In corrispondenza, la critica storica ha evidenziato che l'immolazione dei tre evangelizzatori anauni alla fine degli Ambarvali è avvenuta il 29 maggio (in montagna la primavera è più tardiva). Dal contesto si comprende come anche Catone faccia riferimento alla primavera. È in questa stagione infatti, che la fattoria dispone di agnelli, vitellini e porcellini da latte. Noi sappiamo inoltre, che quelle particolari celebrazioni campestri in onore di Robigo, la divinità che presiedeva alle ruggini, la micidiale malattia crittogamica che specialmente allora faceva strage dei cereali, si svolgeva il 25 aprile, lo stesso giorno in cui la Chiesa oggi fa praticare le Rogazioni maggiori (le Rogazioni minori si svolgono nei tre giorni avanti l'Ascensione).

L'autore che meglio illustra le motivazioni delle Lustrazioni ambarvali è senza dubbio Catone. Egli così si esprime nell'invocazione a Marte, all'inizio del rito:

> «Ti prego e supplico perché tu sia propizio a me, alla casa, alla gente nostra ..., perché tu impedisca e allontani [tutte] le malattie conosciute e sconosciute, la desolazione e devastazioni, disgrazie e intemperie. Perché tu permetta che messi, cereali, vigneti e fruttiferi crescano e prosperino bene. Perché conservi sani i pastori e il bestiame e conceda buona salute a me, alla casa e alla nostra gente. Per questo, e per purificare (*lustrare*) il fondo, la terra e il campo, ti immolo questo *Suovetaurilio* da latte».

Tibullo riporta questa invocazione:

> «O patrie divinità: noi purifichiamo i campi, purifichiamo i contadini. Voi allontanate ogni male dalle nostre campagne e fate che i campi non eludano il raccolto con messi di erbacce (*fallacibus herbis*) e che l'agnella impacciata non debba temere i lupi dalle fulminee mosse».

Il termine *lustrare*, cioè 'purificare', eliminare e prevenire malattie e avversità, e in tal modo incrementare la fecondità della campagna, Catone lo ripete spesso. Aveva infatti iniziato il capitolo con *Agrum lustrare sic oportet*, cioè «bisogna purificare il campo così». Poi, rivolgendosi al suo fattore Manio, gli ingiunge: «Con questo Suovetaurilio assumiti il compito di *lustrare* il mio fondo, il mio campo, la mia terra».

Da ciò H.J. Rose, in *The Oxford classical dictionary*, 1987 (voci attinenti), deduce che *Ambarvali* e *Lustrazioni*, nel caso di riferimento alle campagne, fossero sostanzialmente sinonimi. Meglio si potrebbe quindi dire che gli Ambarvali (da *ambire* = andare intorno, costeggiare attorno, e *arvum* = campo) costituivano il sottotipo delle Lustrazioni (da *lustrare* = illuminare, da cui purificare e quindi propiziare, ma anche chia-

rire, scoprire, percorrere) riferentisi alla campagne. Sia *ambire* sia *lustrare* potevano infatti riferirsi ad altre entità, da cui le cerimonie di *amburbium, lustratio pagi, exercitus, populi*, ecc.

Bisogna infine ricordare che molte tradizioni religiose mediterranee, tra cui questa delle Lustrazioni, vennero trasmesse, almeno in forma parziale, nelle vallate montane atesine già in epoca pre-romana (Mastrocinque, 1994). Per questo spesso specificheremo le tradizioni ambarvali come «etrusco-romane».

## Perché il sacrificio umano nell'ambito degli Ambarvali anauniesi del 397 d.C.?

Tornando all'episodio del martirio dei tre evangelizzatori dell'Anaunia, certamente anche l'ira più furibonda, la perdita di senno per troppo abbondanti libagioni, la difesa più appassionata della religione avita non spiegano l'intenzionale accensione di un rogo per gettarvi i corpi dei tre missionari, uno dei quali ancora vivente. Poi, anche se è vero che, nell'ambito degli Ambarvali romani, venivano sacrificati degli animali, mai si trattava di esseri umani. I sacrifici umani in generale erano vietati dalle leggi di Roma sin dall'epoca dei Re (Rosati, 1898, p. 11).

Già in un ampio saggio che indaga la situazione socio-economica e religiosa dell'Anaunia all'epoca dei tre martiri abbiamo cercato di offrire una risposta al complesso quesito (Forni, 1998). Risposta che qui sintetizziamo e, ove possibile, cerchiamo di ulteriormente completare. Determinanti, per costituire le basi di partenza, sono stati gli studi di Mastrocinque (1994) e Gleirscher (1992, 1991/3, 1993a, 1996/7). Essi hanno evidenziato come, malgrado i molti secoli di intimo contatto con Roma, malgrado la cittadinanza romana precocemente acquisita (46 d.C.), come evidenzia l'editto dell'imperatore T. Claudio, la romanizzazione si sviluppò in maniera approfondita soltanto nell'ambito di una élite che si integrò nell'esercito e nella burocrazia statale. Essa pervenne ad un livello notevole anche nei territori ove si inserirono i coloni romani. Ciurletti (1985) e Ciurletti et alii (1992), aggiungono che la romanizzazione ebbe un certo rilievo pure «in quelle aree che furono più direttamente a contatto con le vie principali di comunicazione» e più prossime al centro urbano di *Tridentum*, fondato dai Romani in quanto tale, e da essi eretto a *municipium*. Del resto, un concetto analogo a proposito della religione è stato espresso da Mastrocinque. Invece la romanizzazione fu molto superficiale, limitata all'acquisizione di tecniche costruttive, alla comprensione del linguaggio formale, all'accoglimento di nuove varietà di cereali e di altre piante coltivate, specialmente nelle località ove la distribuzione delle terre ai veterani non era stata praticata. Qui la concezione del mondo era rimasta quella atavica, la

religione, secondo la moda, si limitò a romanizzare i nomi delle divinità e dei riti, ma ne conservò l'antica sostanza. In particolare il territorio di Sanzeno si trovava in quel settore a sinistra del corso del Noce dove, come fa notare Chiocchetti (1968, p. 249), rarissimi sono i prediali romani, indice, come si è detto, che la popolazione era nella sua quasi totalità indigena. Persino in un *castellum* come *Verva* (Vervò), sede di una guarnigione romana, le 17 lapidi ivi rinvenute rivelano nomi in gran parte indigeni (Inama, 1905, pp. 80-81).

Mastrocinque (1994) precisa che una delle principali motivazioni per cui il culto di Saturno risulta attestato soprattutto nella Rezia romanizzata, era dovuto al fatto che Saturno corrispondeva ottimamente agli attributi della principale divinità locale, e tra questi appunto il culto a mezzo di sacrifici umani. Sironi (1989) fa notare che qualche connotazione specifica della divinità agreste retica originaria venne conservata. Ad esempio, mentre i *Saturnalia* romani si celebravano in dicembre, quelli retici invece lo erano in maggio, citando al riguardo l'Inama (1984, p. 71). L'Inama infatti, tendeva a inglobare e fondere nei riti ambarvali in cui avvenne il martirio *in conspectu Saturni* la tradizione romana dei *Saturnalia*.

Mastrocinque asserisce inoltre che la pratica dei sacrifici umani era diffusa tra i Reti pre-romani. Ciò è abbondantemente documentato da Paul Gleirscher. Egli, illustrando (1994) le sue ricerche al sito archeologico di Rungger Egg presso Siusi allo Sciliar (Alto Adige), evidenzia come ivi fosse localizzato uno dei tanti «roghi votivi» (*Brandopferplätze*) con ossa calcinate umane oltre che di animali. Le tracce di tali roghi, spesso con residui di ossa umane, sono particolarmente diffuse appunto in ambito retico. Kramer (1966), considerando anche i territori alpini circonvicini, ne aveva rilevati a suo tempo una trentina, di cui alcuni in uso ancora in epoca romana. Ciò significa che, malgrado i divieti, i sacrifici umani clandestini si praticavano ugualmente.

Tra i roghi votivi citati da Gleirscher (1989, p. 147, 1992, 1991-93, 1993a e 1996) relativamente all'ambito retico, ricordiamo quelli ai Calferi di Stenico, a Castel del Grifo presso Settequerce, a Campo Paraiso nel Veronese, al Pic (Ortisei), al Lech Sant (S. Cristina in val Gardena), in val d'Ultimo, a Col de Flam (Ortisei). Inoltre, specificamente in val di Non, quelli ai Casalini di Sanzeno, ai Campi Neri di Cles, al Monte Ozol.

In quello al Rungger Egg, Gleirscher menziona che si sono reperiti, oltre ad ossa umane e di animali, ornamenti, specie femminili (fibule ecc.), armi e attrezzi vari (bulini, lesine, aghi e pesi da telaio, una roncola) bruciati, ma non frantumati. Questo autore (1994) definisce questi roghi votivi, effettuati su «altari» costituiti da cumuli di pietre (che ne rappresentano il carattere archeologico esteriore più appariscente) come «santuari di paese, nei quali veniva praticato comunitariamente soprattutto un culto agreste della fertilità...». Altre

informazioni preziose sui roghi votivi le troviamo nella voce enciclopedica curata da Maier (1973).

È chiaro che la tradizione retica dei roghi votivi in cui venivano sacrificati anche esseri umani ha senza dubbio influenzato la condotta omicida dei pagani sanzenesi in occasione degli Ambarvali del maggio 397. Ma a questo punto si pongono le domande: a che livello ciò è avvenuto? Come? Perché?

## Uno schematico confronto tra riti ambarvali etrusco-romani e roghi votivi retici

Stando così le cose, da quanto abbiamo sopra descritto, possiamo desumere due punti essenziali:

a) da un lato abbiamo gli Ambarvali etrusco-romani che, da quanto si deduce dalle dettagliate descrizioni di Catone, di Virgilio e di Tibullo, sono molto elastici nella forma: diverse le divinità agresti cui sono dedicati i riti, nella sostanza, quella più venerata al riguardo nella propria località. Diverso il tipo e l'entità degli animali sacrificati e probabilmente anche la data del rito, pur se sempre nell'ambito primaverile. Costante anche l'obiettivo, la purificazione delle campagne al fine di propiziarsi l'abbondanza e la sicurezza dei raccolti. Nella cerimonia appare costante il rito della processione nei campi e la presenza del sacrificio di animali.

b) Nei riti di fecondità e di purificazione retici sembrano invece essenziali tre elementi: innanzitutto l'offerta di vittime anche umane e di oggetti non solo religiosi, ma pure strumenti di lavoro maschili e femminili, suppellettili ornamentali diverse. In secondo luogo, la focalizzazione del rogo che distruggeva l'offerta. Infine il culto di divinità della fertilità agraria corrispondenti al Saturno etrusco-romano e a Cerere. La dea analoga a quest'ultima divinità in Anaunia sembra essere stata Ana, come ha chiaramente dimostrato Franz (1966, pp. 239-41). Da Ana è derivato il nome originario di Sanzeno, Anagna (Forni, 1998). Questo, con la cristianizzazione, venne sostituito, per un facilmente intuibile processo (vi venne costruita una chiesa dedicata ai tre martiri) da quello del primo di essi, Sisinio (o Sesenio), italianizzato in Sanzeno, per una certa omofonia con il Santo di Verona. Il nome Anagna (latinizzato in Anaunia), passò invece ad indicare tutta la vallata. Un processo analogo, documenta Gleirscher (1993b) è avvenuto nel vicino Norico, che ha preso il nome dalla dea Noreia. È anche molto verosimile che i roghi votivi dei Reti – come si è verificato a Sanzeno – venissero effettuati alla conclusione di una processione agreste. Da qui la facile assunzione, con qualche modifica, dei riti ambarvali etrusco-romani da parte delle popolazioni retiche.

**Gli Ambarvali anauni e la tradizione dei roghi retici per la fertilità e la fecondazione**

Da quanto abbiamo sopra descritto sembra chiaro che nei tragici Ambarvali del 28-29 maggio 397, svoltisi ad *Anagna*, l'antica Sanzeno, siano da individuare due momenti: una fase iniziale svoltasi il 28 maggio, in cui prevale il rito degli Ambarvali etrusco-romani. È il momento nel quale, tra canti accompagnati dal suono delle trombe e dei campanacci, intervallati da abbondanti bevute, si cerca di procurarsi gli animali vittime per l'offerta sacrificale. È presumibile che, in mancanza di questi, causa del rifiuto da parte del neofita cristiano, si sia effettuata la processione ambarvale attorno ai campi, accontentandosi di seguire, anziché gli animali, gli stendardi innalzati con appesi i trofei di agnelli, vitelli ecc., uccisi in altre occasioni, come riferisce San Vigilio. Ma ciò con nel cuore la stizza furibonda di chi scorge, nell'abbandono della religione avita specificatamente agraria, non solo un tradimento dei valori culturali della propria gente, ma l'inaridimento della propria fonte e base di vita: l'agricoltura e la pastorizia. Tale comportamento come abbiamo precisato nel volume precitato, non era esclusivo dei Nonesi pagani: Quacquarelli (1985, pp. 21-22), citando Libanio (Or. 30,8 e 30,9), sottolinea che i templi pagani e quindi la religione in essi professata erano

> «l'anima della campagna... Essi (i contadini) temono di lavorare a vuoto se sono privati dell'aiuto degli dei, che portano a compimento le loro fatiche. La terra che non viene lavorata con entusiasmo fa diminuire il raccolto. Quando i contadini diventano poveri, ne risentono tutti...».

Ciò spiega un certo successo che ebbe l'azione di ritorno al paganesimo, promossa dall'imperatore Giuliano l'apostata, e l'atteggiamento favorevole al riguardo di alcuni intellettuali del tempo. Fra essi Quacquarelli (op. cit., p. 26) cita Virio Nicomaco Flaviano e Macrobio.

Sant'Agostino (Civ. 2, 2-3) riferisce che nelle campagne, quando si soffriva la siccità, si esclamava: «Non piove: colpa dei Cristiani!». Altrettanto quando i fiumi straripavano, se c'era un terremoto, se sopraggiungevano la fame o la peste.

La fiducia negli antichi dèi pagani era talmente connaturata nell'animo della gente che questa, anche se convertita al cristianesimo – ci informa ancora Sant'Agostino (in Ps. 62, 7) –, nelle carestie o nelle altre calamità si rivolgeva in cuor suo, o anche apertamente, alle vecchie divinità pagane. Per questo, quelli rimasti pagani dicevano: «Perché dovremmo abbandonare gli dèi, che sono venerati con noi dagli stessi Cristiani?» (Sant'Agostino, Serm. 6, 9).

Ciò spiega come i Nonesi pagani, non riuscendo a capacitarsi del ripudio delle proprie radici da parte del conterraneo convertito, abbia-

no cercato quindi di imporgli con prepotenza violenta l'offerta degli animali per il rito. Questo avrebbe avuto il significato di un'abiura della nuova religione e di un ravvedimento con conferma di adesione alla tradizione.

È in questo stato di concitazione, conseguente al rifiuto del neo convertito, sostenuto dai tre missionari, che l'ira vendicativa verso questi ultimi, a stento contenuta durante la processione, è esplosa il giorno successivo, cioè nel secondo momento, quello conclusivo del rito, con il tragico sacrificio umano realizzato mediante l'uccisione dei tre santi.

È cioè in questo stato di straordinaria sovreccitazione che prende il sopravvento l'estremismo conservatore più acceso, che fa arrivare i pagani sanzenesi persino al sacrificio umano. È probabile, come si è detto, che fosse pratica usuale il connubio tra riti ambarvali ad impronta etrusco-romana e la tradizione retica, caratteristica della propria cultura, dei roghi votivi con offerta di attrezzi e di altri oggetti rurali, nonché di animali consumati con il fuoco. Ma il rispetto della tradizione di solito non giungeva al sacrificio umano: la legge romana lo proibiva.

Abbiamo detto «di solito», perché nulla ci impedisce di credere che il ricordo dei sacrifici umani, nelle località più appartate, in particolari circostanze come appunto questa di Sanzeno, giungesse a rinnovare concretamente il fatto.

## Conclusioni

Al termine di questa ricerca, ci sembra utile elencare in sintesi i risultati più essenziali:

*i. Dalla disomogeneità dei riti pagani di fecondità delle campagne a quella delle Rogazioni.*

Sembra chiaro che la Chiesa, nei primissimi secoli della sua esistenza, considerata la prevalente diffusione della religione cristiana nell'ambito urbano e nell'esercito, non sentisse preminente la necessità di assimilare, cristianizzandoli, i riti pagani di fecondità delle campagne. Indice significativo sono il carattere delle espressioni di San Vigilio (lettera a San Giovanni Crisostomo 53-58, 144) nei loro riguardi. I riti ambarvali e i roghi lustrali propiziatori, non solo hanno alcunché di demoniaco (*diaboli* – riportiamo esclusivamente il termine latino che interessa nella forma e quindi nel caso in cui appare nel testo originario), funesto (*luctuosis ornatibus*), malefico (*malum*), tenebroso (*tenebrarum operibus*), il che sarebbe ovvio, in quanto rivolti ad idoli, ma questi riti sono altresì schiaccianti e insozzanti (*tam proterent quam foedarent*), selvaggi (*ferali*), rivolti ad una divinità tirannica (*tyranni*) quale il vec-

chio (*veteris*) Saturno, di epoca remota (*tempestate longaeva*) e quindi antiquati, cioè si tratta di riti oltre al resto non civili, non moderni: le accuse che ancor oggi i «cittadini» lanciano ai rustici. San Vigilio, infatti era di famiglia romana, di recente trasferitasi a Trento. Egli aveva completato i suoi studi ad Atene (così come oggi si completano in Inghilterra o in USA).

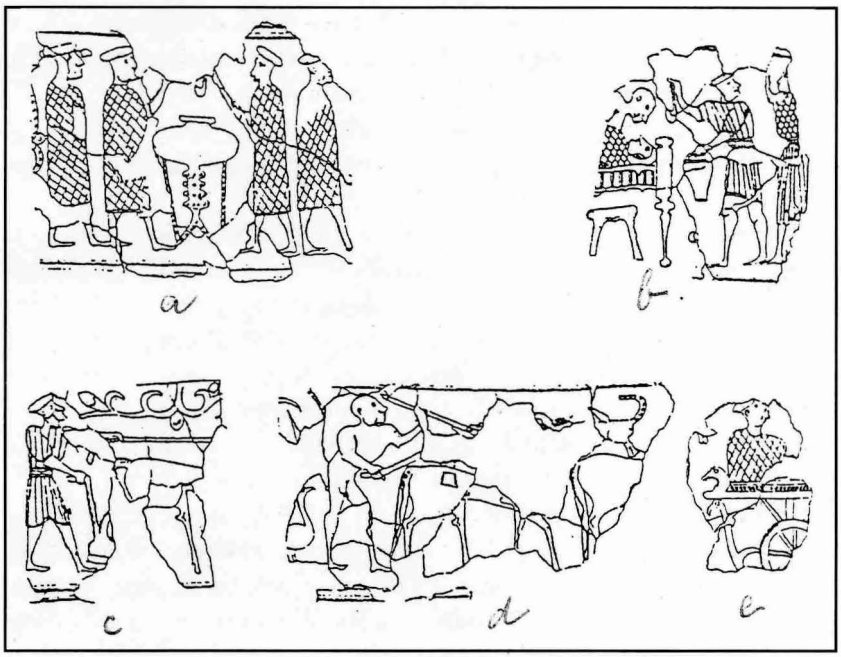
Cristianizzati le città e l'esercito, era inevitabile che la Chiesa si rivolgesse all'evangelizzazione delle campagne, con uno sforzo di comprensione delle loro necessità e aspirazioni, che si manifestò solo gradualmente. Il caso da noi descritto a proposito dell'evangelizzazione della val di Non, ci illustra una fase iniziale del processo. È quindi evidente, o almeno presumibile, che quanto riferiscono altri relatori in questo Convegno, a proposito di casi di vescovi illuminati che introdussero nella loro diocesi le Rogazioni, riguarda in genere l'accoglimento nell'ambito cristiano, con i necessari adattamenti, di quelle cerimonie che le plebi rustiche praticavano nascostamente. I riti pagani di partenza, come si è visto, erano fortemente disomogenei. Ciò spiega di conseguenza, almeno in parte, la conservazione di una loro notevole disomogeneità anche nell'ambito cristiano.

*ii. L'analisi dell'innesto della tradizione ambarvale etrusco-romana su quella dei roghi votivi retici ci permette di comprendere meglio il significato e la morfologia di questi*

I roghi votivi retici finora sono stati indagati e reperiti prevalentemente sotto il profilo archeologico. Ma l'archeologia ci rivela solo lo scheletro dei processi. Scheletro che va rimpolpato. Il connubio tra Ambarvali etrusco-romani e rogo votivo retico realizzatosi in forma straordinaria nella Sanzeno antica, ci rivela che quel connubio, anche quando poteva svolgersi in forma ordinaria in epoca romana, cioè senza sacrifici umani, costituiva un rito organico, unitario. Vale a dire il rito del rogo votivo retico in gran parte presumibilmente già coincideva con gli Ambarvali etrusco-romani. Il che significa che, come si è detto, comprendeva la processione campestre. La differenza sostanziale con il rito retico stava nell'accentuazione, da parte di quest'ultimo, del momento finale del sacrificio con l'inserimento di vittime umane. Il che poi, probabilmente anche in epoca pre-romana, non sempre si verificava.

*iii. La migliore interpretazione delle raffigurazioni riportate sulla situla di Sanzeno.*

Questa risale alla metà dell'ultimo millennio a.C., e quindi all'epoca pre-romana (Zemmer-Plank, 1976). Alla luce dell'analisi di suddetti riti, sembra che la situla rappresenti a grandi linee argomenti ad essi atti-

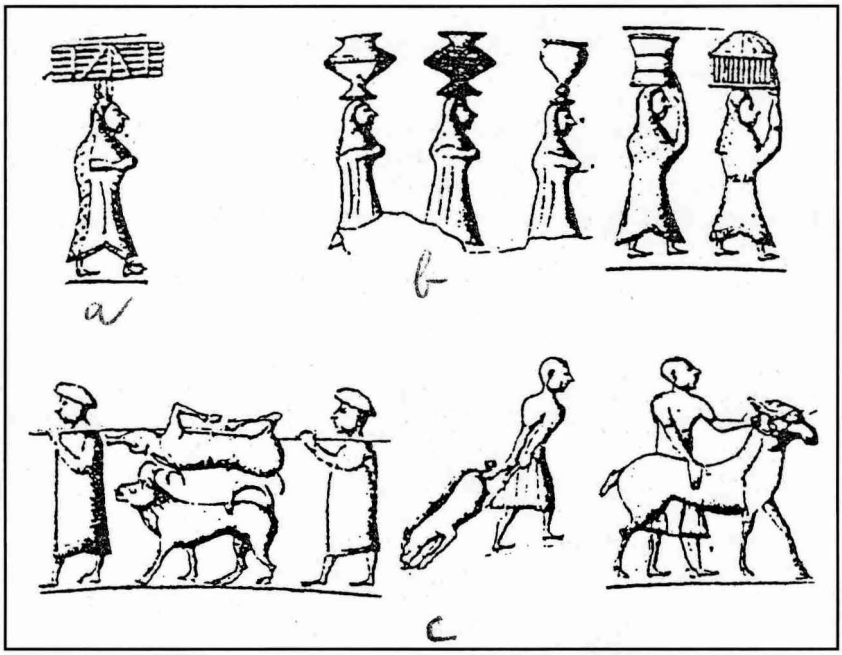



1. Le raffigurazioni sulla Situla di Sanzeno (500 ca. a.C.) illustrano temi inerenti ai riti ambarvali o comunque connessi alla fertilità delle campagne. Qui in a) il brindisi sacro; b) il sacro connubio; c) l'aratura; d) la processione con gli animali vittime per il sacrificio: e) la partecipazione alla processione con i cocchi.

nenti, confermando le nostre supposizioni interpretative al riguardo. Essa, infatti, riporta in alto a sinistra la fase iniziale degli Ambarvali, con una scena centrata sul bere (un personaggio attinge evidentemente del vino con un mestolo da un artistico grande recipiente e lo offre ai presenti). In alto a destra è rappresentata una scena di connubio umano: è presumibile che nel rito retico fosse compreso anche questo momento. Tenendo conto della simbologia religiosa circummediterranea antica (Forni, 1998) è chiaro che, nella loro concezione, la fecondità della terra fosse connessa con quella umana e da questa incrementata, per effetto simpatico. Anche ai due coniugi è significativamente offerto da un personaggio del vino.

Sotto, l'artista sembra riferirsi a fasi successive degli Ambarvali, riportando, sia una scena d'aratura, come simbolo delle messi di cui l'aratura costituisce la premessa determinante per la semina e quindi per il successivo sviluppo, sia la conduzione degli animali guidati nella processione verso il sacrificio.

Purtroppo la situla è stata reperita in frammenti e incompleta. Un frammento riporta anche un biroccio, il che significherebbe che alla processione lungo le vie di campagna partecipavano anche personaggi in biroccio, oppure meglio ancora che l'artista abbia voluto far riferimento ad una *Lustratio ruris*, parzialmente ampliata ad una *Lustratio pagi*. Altre situle, in particolare quella della Certosa (Bologna) risalente alla medesima epoca, che raffigura una *Lustratio pagi* (od un *amburbium*), ci possono suggerire, anche quando il soggetto rappresentato è parzial-




2. Alcune raffigurazioni tratte dalla Situla della Certosa di Bologna (anch'essa 500 ca. a.C.) che possono suggerire il contenuto illustrato nei frammenti non reperiti della Situla di Sanzeno: a) il trasporto della legna per il rogo; b) il trasporto del vino; c) la processione con altri tipi di animali.

mente diverso, quali fossero le immagini sui frammenti perduti della situla di Sanzeno, ad esempio (nel caso della situla della Certosa) le donne che portano il vino, quelle che portano la legna per il rogo, i suonatori di flauto e di lira, il procacciamento degli animali ecc.

## Bibliografia

V. CHIOCCHETTI, «La Guerra Retica e il significato storico dei prediali romani nel Trentino», in: *Studi Trentini di Scienze Storiche*, XLVII, 1968, pp. 234-255.

G. CIURLETTI (a cura di), *Il territorio trentino in età romana*, 1985.

G. CIURLETTI, C. BASSI, L. ENDRIZZI, F. MARZATICO (a cura di), *Archeologia delle valli di Non e di Sole*, Provincia Autonoma di Trento, Trento, 1992.

G. FORNI, *Agricoltura e religione precristiana nell'Anaunia antica*, Civis, Trento, 1998.

J.G. FRAZER, *Le dieu qui meurt*, P. Geuthner, Paris, 1931.

O.H. FREY, *Die Entstehung der Situlenkunst*, de Gruyter, Berlin, 1969.

P. GLEIRSCHER, *Campo Paraiso, un "Brandopferplatz" tipo Rungger Egg?*, Annuario Storico della Valpolicella, Atti Convegno Fumane 1991, Centro Document. Storia della Valpolicella, Fumane, Verona, 1991-1993, pp. 111-134.

P. GLEIRSCHER, «Zum eisenzeitlichen Brandopferplatz am Rungger Egg bei Seis am Schlern (Il rogo votivo dell'età del Ferro del Rungger Egg presso Siusi allo Sciliar)», in *Die Räter - I Reti*, Arge-Alp, Athesia, Bolzano, 1992, pp. 567-580.

P. GLEIRSCHER, «Età del Ferro - Età dei Reti», in *Archeologia delle Dolomiti*, Catalogo mostra, Istituti Culturali Ladini, Vigo di Fassa Trento, 1993a, San Martin de Tor, Bolzano.

P. GLEIRSCHER, *Der Jüngling von Magdalensberg. Teil einer «Noreia» Gruppe?*, Bayer. Vorgeschichteblätter, 58, 1993b, pp. 79-99.

P. GLEIRSCHER, «Il rogo votivo dell'età del Ferro sul Rungger Egg presso Siusi allo Sciliar (Alto Adige)», in A. MASTROCINQUE (a cura di), *Culti pagani nell'Italia settentrionale*, Atti Incontro di Studio, Trento, 1992, Dipartimento Scienze Filologiche e Storiche Università di Trento, Trento, 1994, pp. 63-68.

P. GLEIRSCHER, *Brandopferplätze, Depotfunde und Symbolgut im Ostalpenraum während der Spätbronze- und Früheisenzeit*, in Atti Colloquio Regensburg 1993, Universitätsverlag Regensburg, Rudolf Habelt, Bonn, 1996.

P. GLEIRSCHER, F. MARZATICO, «Note sulla preistoria della regione Trentino-Alto Adige e riferimenti alle relazioni con le vallate alpine lombarde», in R. POGGIANI KELLER (a cura di) , *Valtellina e mondo alpino nella preistoria*, Catalogo mostra Milano 1989, Panini, Modena, 1989, pp. 126-153.

V. INAMA, *Storia delle valli di Non e di Sole*, Mori, 1984, (ristampa Edizione Zippel, Trento, 1905).

W. KRÄMER, *Ein Frühkaiserzeitlicher Brandopferplatz auf dem Auerberg im bayerischen Alpenvorland*, Jahrbuch d. römisch-germanischen Zentralmuseums Mainz, XIII, 1966, pp. 60-66.

W. LUCKE, O.H. FREY, *Die Situla in Providence (Rhode Island)*, de Gruyter, Berlin, 1962.

R.A. MAIER, *Aschenaltäre*, voce del *Reallexicon der germanischen Altertumskunde*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1973.

A. MASTROCINQUE, «Il culto di Saturno nell'Italia settentrionale pagana», in A. MASTROCINQUE (a cura di), *Culti pagani nell'Italia settentrionale*, Atti Incontro di Studio, Trento, 1992, Dipartimento Scienze Filologiche e Storiche Università di Trento, Trento, 1994, pp. 97-117.

A. QUACQUARELLI, «I presupposti giulianei della reazione pagana contro i martiri anauniesi», in A. QUACQUARELLI, I. ROGGER (a cura di), *I martiri della val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*, Atti Convegno, Trento, 27-28 marzo 1984, Ist. Scienze Religiose, Pubbl. n. 9, Trento, 1985, pp. 13-47 (pubblicato anche in Quaderni di «Vetera Christianorum», Edipuglia, Bari, 1986, pp. 13-46.

L. ROSATI, *Il Saturno romano e il Saturno Anaune*, Atti Accademia degli Agiati, III, IV, 1, 1898, pp. 37-96.

E.M. SIRONI, *Dall'Oriente in Occidente: i santi Sisinio, Martirio e Alessandro martiri in Anaunia*, Edizioni della Basilica, Sanzeno, 1989.

L. ZEMMER-PLANK, *Situlenkunst in Tirol*, Veröff. Tiroles Landesmuseum Ferdinandeum, 56, 1976, pp. 289-337.

# Le Rogazioni sotto l'aspetto storico-liturgico

di Pierantonio Gios

Non sono un liturgista né un esperto di storia della liturgia: un settore che non ho mai affrontato nella mia attività di ricerca. Se lo intraprendo ora per la prima volta, è per rispondere all'invito degli amici Bortoli e Kezich che, forse, hanno sollecitato il mio intervento, più che per le mie competenze specifiche, per rappresentare in questa giornata di studio la comunità di Asiago alla quale mi onoro di appartenere.

In questa ricerca mi sono mosso come un qualsiasi principiante alle prime armi. Ho dato cioè spazio e tempo alla ricerca bibliografica, iniziando dai dizionari e dalle enciclopedie apparse dopo il Concilio Vaticano II. Alla fine di essa, sono giunto a una prima interessante osservazione. La voce Rogazioni è quasi scomparsa dai nuovi dizionari di liturgia. Fanno eccezione *Anamnesis. Introduzione storico-teologica alla Liturgia*, VI, Genova, 1988, pp. 267-269 e *Il dizionario della chiesa ambrosiana*, III, Milano, 1989, pp. 1735-1737, che vi dedicano alcune pagine. Per conoscerne di più, quindi, ho dovuto compulsare manuali e strumenti bibliografici, editi nella prima metà di questo secolo e considerati oggi vecchi e superati: l'ultimo è uscito nel 1963 ([1]).

La parola chiave che ci introduce nel tema è *litania* (dal greco *litaneia, lité*) nel senso generico di preghiera e più particolarmente di una sequenza di preghiere, come la supplica e l'intercessione. Ora già dal quinto secolo *litania* è tradotta in latino con il termine *rogatio. Litaniae id est rogationes*, afferma il Concilio di Clovesho nel 747. L'*ordo romanus* rincara la dose: *Litania graece, latine rogatio dicitur, inde et rogationes*. Litanie quindi sono dette in greco quelle preghiere di supplica e di intercessione che in latino sono chiamate Rogazioni. Nello stesso arco di tempo, tuttavia, alcuni autori vanno ancora oltre: identificano la *litania* con la processione, dal momento che la processione normalmente si svolge al canto di una litania, cioè di una preghiera litanica, prolungata, responsoriale ([2]). Un ministro invitava ad alta voce l'assemblea a pregare secondo le diverse intenzioni che successivamente enumerava. A ogni invocazione il popolo rispondeva con una formula corta di supplica: *Kirie eleison* (Signore, pietà); *Te rogamus, audi nos* (Ti preghiamo, ascoltaci) erano le prime espressioni in risposta. L'attuale preghiera dei fedeli introdotta nella celebrazione della messa dopo il Vaticano II, non è altro che il recupero della preghiera litanica dei primi secoli. È quindi

questo secondo significato di litania, inteso come processione litanica o rogazionale, che ci interessa per capire il fenomeno delle Rogazioni dell'arco alpino e di Asiago in maniera particolare.

## La litania maggiore

Il rito romano distingue una *Litania maior* (una processione maggiore), che ha luogo il 25 aprile, festa di San Marco, dalle *Litaniae minores* (processioni minori o rogazioni), che si svolgono nei tre giorni precedenti l'Ascensione. È detta maggiore, perché istituita da un papa e non da un semplice vescovo; a Roma, capitale della cristianità, e non in una città di provincia. Per questo viene chiamata anche romana per distinguerla da quella triduana o gallicana, che dir si voglia. Essa si riannoda alle antichissime processioni pagane, le *Ambarvalia*, che si facevano attraverso le campagne durante la primavera per impetrare dagli Dei la buona riuscita delle seminagioni ([3]). L'*ambarvale* più importante era quello del 25 aprile, dedicato al dio Robigo, il dio che preservava le biade dalla ruggine. Da qui il nome di *Robigalia*, dato alla celebrazione pagana ([4]). Grazie alla particolareggiata descrizione fattane da Ovidio nei *Fasti*, ne conosciamo anche il percorso. Essa si snodava lungo la via Flaminia, l'attuale via del Corso, andava oltre il Ponte Milvio, e si concludeva in un boschetto sacro dove il sacerdote, il *flamen Quirinalis*, sacrificava al dio Robigo gli intestini di un cane e di una pecora. Era dunque una festa dell'agricultura; intendeva richiamare la protezione celeste sui campi in un periodo dell'anno – la primavera – dove l'assistenza divina era più necessaria che mai; era una supplica di popolo per ottenere il buon esito delle seminagioni.

È difficile stabilire il momento in cui questo *ambarvale* fu sostituito dalla litania maggiore. Secondo Giovanni Beleth, rettore verso la fine del XII secolo della Sorbona, la cristianizzazione della celebrazione pagana sarebbe opera di papa Liberio (352-366): per soppiantarla e trasformarla in un rito cristiano avrebbe mantenuto l'antico itinerario e sostituito il sacrificio pagano con una solenne stazione a San Pietro. Il messaggio che intendeva lanciare era evidente: non era il favore di Robigo, ma la vita devota, l'umile preghiera e l'intercessione dei santi, soprattutto di San Pietro, i fattori che assicuravano i frutti della terra e che disarmavano la giustizia di Dio.

Gli storici più recenti invece, ritengono, sulla base di un testo in cui San Gregorio Magno invita i fedeli a prendere parte alla processione, che la datazione della litania maggiore vada collocata nei primi anni del suo pontificato, tra il 592 e il 598.

La processione del 25 aprile acquistò subito una particolare solennità: vi prendeva parte tutta la popolazione di Roma divisa in più squa-

dre. Partiva dalla chiesa di San Lorenzo in Lucina, presso la Porta Flaminia; raggiungeva la chiesa di San Valentino, dove si faceva una sosta. Superato Ponte Milvio, si dirigeva verso l'atrio della basilica di San Pietro per la celebrazione della messa. Le preghiere che si innalzavano durante la processione erano fondamentalmente le stesse che ancora oggi si elevano durante le rogazioni e rappresentano, a parte qualche aggiunta più recente, una delle forme più antiche della liturgia romana. La preghiera litanica iniziava con il *Kirie eleison*, continuava con le litanie dei santi, aggiornate nel corso dei secoli anche secondo le diverse nazionalità. L'invocazione *Ora pro nobis* era una delle acclamazioni più antiche. Altre ne seguivano, ricollegandosi alle invocazioni in risposta alle antifone, alle letture, ai responsori dei ministri sacri e alla preghiera dei fedeli. Con la diffusione del Sacramentario Gregoriano, la litania maggiore (o processione di San Marco o del 25 aprile) passò dapprima in Gallia, quindi negli altri paesi latini. Il modello litanico si diffuse con celerità per tutto il Medio Evo e divenne estremamente popolare. Ogni chiesa, ogni monastero aveva ciascuno la propria litania, anche se è a Roma tuttavia che bisogna cercarne l'origine; ed è la forma romana che finì verso il XIII secolo per prevalere e per imporsi definitivamente in quasi tutte le chiese occidentali.

Nei secoli successivi la grande Rogazione del 25 aprile non perdette l'antico splendore né il carattere spiccatamente festivo, proprio del tempo pasquale durante il quale ricorreva. Per questo motivo si escludeva il digiuno e durante la stazione a San Pietro si celebrava la messa con il *Gloria in excelsis* e con l'*Alleluja*.

Nel 799 essa fu l'occasione della rivolta di alcuni esponenti della nobiltà romana contro Leone III (795-816). Lungo la strada che conduceva dal Laterano alla stazione di Santa Lucina, il papa fu assalito davanti al monastero di San Silvestro in Capite, maltrattato e derubato delle vesti pontificie. Era stato impartito anche l'ordine di mutilarlo, accecandolo e strappandogli la lingua. Ma il comando non fu eseguito. Durante la notte egli fu trasportato nel monastero di Sant'Erasmo, presso il Laterano e condannato alla clausura completa. Riuscito a fuggire, si incontrò con i franchi e si appellò a Carlo Magno, il quale dall'intera vicenda pose con il papa il problema della sua elezione imperiale la notte di Natale dell'Ottocento ([5]).

Nonostante l'incidente, la processione romana del 25 aprile continuò il suo corso. Pur dandone soltanto una fugace descrizione, l'*Ordo XXI* della fine del XII secolo lascia intuire il suo particolare fasto: il papa *cum episcopis, cardinalibus universis et aliis ordinibus*, nonché con le rappresentanze delle varie parrocchie della città, precedute dalla rispettiva croce processionale, continuava a partire a piedi scalzi dal Laterano e, toccando nel tragitto alcune chiese presso le quali prendeva brevi istanti di riposo, raggiungeva San Pietro, dove *ablutis pedibus* celebrava la Messa.

Fuori dal suo immediato contesto romano, tuttavia, la processione di San Marco perdette i suoi connotati originali, assumendo contenuti e modi propri di altre processioni. In qualche caso stentò anche a imporsi: nel secolo XII essa non era ancora conosciuta a Genova. A Milano non fu introdotta che un secolo dopo: si trova nel *Beroldo nuovo* (1268), ma non nel manuale di Valtravaglia. A Trento, invece, è già presente nel *Sacramentarium Tridentinum*, datato alla prima metà del IX secolo e confermata nel *Sacramentarium Udalricianum*, scritto intorno al 1030-1040 ([6]).

**Le litanie minori**

Tutt'altra è l'origine delle *Litanie minori* o Rogazioni. La loro istituzione risale a San Mamerto, vescovo di Vienne, nel Delfinato, verso il 474. Allora i tempi erano difficili. Si viveva sotto la minaccia di avvenimenti tragici. Guerre, terremoti, carestie, calamità naturali avevano devastato la regione. Per sollevare gli animi San Mamerto non vide altra via di uscita che proporre al popolo nei giorni precedenti la festa dell'Ascensione le processioni triduane accompagnate dal digiuno. Qui non siamo nella leggenda, ma nella storia; ed è superfluo, almeno in questo caso, ricercare l'origine del rito negli *ambarvalia* o nelle *lustrationes* romane. Le fonti documentarie infatti sono chiare e non mancano. È proprio il successore di San Mamerto, il vescovo Avito, che ne consegna il ricordo nella *Homelia de rogationibus*. Sidonio Apollinare, amico personale di Mamerto, ricorda in alcune lettere che processioni simili erano state promosse anche prima, ma con poco ordine e senza spirito di penitenza. Con Mamerto invece la nuova pratica, sia sotto l'impressione dolorosa degli avvenimenti, un devastante terremoto, sia per la migliore organizzazione datale, ottenne la più favorevole accoglienza, a tal punto che lo stesso Sidonio la volle introdurre nella propria chiesa di Clermont Ferrand. Da Vienne essa si diffuse a macchia d'olio. San Cesario, quando occupò la sede episcopale di Arles, la trovò già impiantata in diocesi. Il Concilio di Orleans nel 511, quelli di Tours e di Lione nel 567, ne prescrissero l'osservanza a tutte le chiese del regno franco. Il lezionario di Luxeuil mentionava le lezioni che si dovevano leggere nei tre giorni dedicati alle Rogazioni. Non solo era prescritto il digiuno come in Quaresima, ma anche il divieto agli schiavi e ai servi di lavorare: si voleva dare loro la possibilità di prendervi parte. Venanzio Fortunato cita il caso di una donna, la cui cecità le impediva di unirsi al popolo: guarita da San Germano, poté unirsi alla processione del terzo giorno. Non ci si limitava durante il percorso al canto delle litanie dei santi o dei salmi, ma nei momenti di pausa, presso le stazioni costituite da chiese, cappelle, edicole sacre, si dava anche spazio alla lettura

di brani tratti dalla Sacra Scrittura. Le litanie, per il loro carattere responsoriale costituirono tuttavia l'elemento eucologico portante, preferito dal popolo. Nell'ultima stazione era celebrata la messa, al termine della quale i partecipanti erano sciolti dall'obbligo del digiuno e tornavano a casa la sera.

Dalla Francia le Rogazioni si diffusero in Spagna: la loro presenza è documentata nelle disposizioni emesse dai Concili di Gerona nel 517, di Braga per il 572 e di Toledo nel 636. Negli annunci delle festività annuali, propri della liturgia mozarabica, si accennava ai tre giorni di digiuno delle Rogazioni, posti però dopo la festa dell'Ascensione. Anche l'Italia superiore, a motivo delle sue strette relazioni con il regno franco, accolse ben presto le Rogazioni: certamente nel settimo secolo erano celebrate a Milano; ne fanno fede un Capitolare e l'Evangeliario di quel tempo, in possesso della Biblioteca Ambrosiana. *Ab immemorabili* la chiesa milanese celebrava le Rogazioni non prima, ma dopo l'Ascensione, nelle tre ferie che seguivano la domenica. Il motivo era suggerito dalle parole di Gesù, secondo le quali «gli amici dello sposo non possono digiunare fin che lo sposo è con loro». A Roma tuttavia furono introdotte soltanto all'inizio del IX secolo, sotto il pontificato di Leone III, il papa che era stato assalito durante la processione di San Marco, che le regolamentò e ne fissò gli itinerari: il lunedì il papa con tutto il clero da Santa Maria Maggiore si portava alla basilica del Salvatore; il martedì, dalla chiesa di Santa Sabina alla basilica di San Paolo fuori le mura; il mercoledì, da Santa Croce in Gerusalemme alla chiesa di San Lorenzo.

Progressivamente le processioni rogazionali entrarono nell'Ordinario di tutte le chiese principali e divennero ben presto uno dei riti liturgici più imponenti e più sentiti dal popolo. Tutti, anche i re, i principi, i magistrati vi prendevano parte con un contegno penitente, talvolta a piedi nudi, vestiti del cilizio e con il capo coperto di cenere.

In alcuni luoghi si introdussero degli usi e costumi un po' strani. Secondo l'*Ordinario* della Chiesa padovana (secolo XIII), a Padova, come del resto in Liguria, si portava in processione anche uno stendardo che recava dipinto un dragone, figura del diavolo. Nel primo giorno il gonfalone era portato *cum cauda erecta*, cioè diritto; nel secondo, *cum cauda alquantulum declinata*, cioè un po' più basso, per indicare che le orazioni dei fedeli cominciavano a smuovere la misericordia di Dio; nel terzo giorno, *cum cauda planissima*, per dimostrare che il demonio era ormai vinto. Per conseguenza il primo giorno lo stendardo precedeva le croci e il clero; nel secondo era collocato in mezzo alla processione; nel terzo, dopo tutte le croci, cioè alla fine di essa.

Dovunque le Rogazioni produssero una serie di testi liturgici di notevole valore. La liturgia gallicana elaborò delle messe proprie per ognuno dei tre giorni precedenti l'Ascensione. Così Milano, Vercelli e

Genova crearono un *Ordo missae* composto di introito, colletta, epistola, graduale e vangelo. Accanto ad apposite orazioni per invocare la benedizione di Dio sui frutti della terra, non mancavano testi scelti per illustrare la necessità e l'efficacia della preghiera. A Milano furono all'origine di un repertorio di canti (74 antifone e 33 responsori) di proporzioni spesso notevoli, distribuiti nell'arco dei tre giorni. Hanno tutti un carattere supplichevole, proprio a quei tempi travagliatissimi, nati originariamente per la città, ma poi adattati alla campagna ([7]).

## Conclusione

La storia delle origini della litania maggiore e delle litanie minori (o Rogazioni) è assai interessante per i problemi di adattamento che essa pone, ma anche per lo studio dei punti di partenza e dei possibili esiti di particolari celebrazioni in altre regioni.

Non è infatti esatto ritenere che l'influsso di Roma sia sempre stato preponderante o che solo da Roma si siano originate delle consuetudini introdottesi poi altrove. Questa visione a senso unico risulta storicamente falsa. L'esempio delle Rogazioni ne è la prova lampante. Roma diffonde la processione del 25 aprile, ma anche assorbe le Rogazioni triduane di origine franca. Il carattere originale della processione romana non era inizialmente così penitenziale, come più tardi le rubriche medioevali, sotto l'influsso delle Rogazioni d'oltralpe, le assegnarono.

Tra il XIII e i XVI secolo, ultimo momento di libertà o creatività liturgica diocesana prima dell'introduzione del *Rituale romano*, si avvia un processo di omogeneizzazione dei testi e dei formulari che denotano una fusione di usanze romane e di usi e costumi franchi.

Le finalità e gli obiettivi pastorali si integrano e si unificano, a tal punto che agli inizi del Cinquecento, nel *Liber sacerdotalis*, Venezia 1523, opera del domenicano Alberto Castellani, i testi e i canti liturgici della processione romana del 25 aprile sono trasferiti di peso alle Rogazioni triduane della festa dell'Ascensione. A marcare la differenza rimangono soltanto la data e l'itinerario processionale. Testi e canti passano poi nel *Rituale sacramentorum*, Brescia 1570, al quale si ispirò il *Rituale romano*, pubblicato da Paolo V nel 1614. Da allora l'uniformità regnò sovrana fino alla riforma liturgica promossa dal Vaticano II.

Lo stesso cammino è stato percorso per l'*ordo missae*. Il Messale romano di Pio V conservò un solo formulario, quello della litania maggiore e ne prescrisse l'uso anche per le celebrazioni eucaristiche delle litanie minori. Osservazioni analoghe si potrebbero fare in ordine al Pontificale romano.

In questa logica dettata dall'uniformità e dal controllo è facile comprendere i numerosi interventi delle autorità ecclesiastiche post-tridenti-

ne miranti a restringere la lunghezza e la durata delle processioni rogazionali: il lunghissimo percorso, il grande numero di partecipanti, la promiscuità sessuale, la necessità di vivere e di cibarsi all'aperto, furono spesso visti come occasioni di disordini, che dovevano essere evitati.

Occorre altresì rilevare la duttilità dei fedeli e delle comunità medioevali, pronte ad accogliere senza particolari ripulse consuetudini fortemente legate a situazioni locali diverse, quando tali usanze, con alcuni adattamenti, passavano nelle loro regioni.

Il Vaticano II non ha soppresso le Rogazioni; ma non le ha nemmeno imposte: ha lasciato alle Conferenze episcopali il compito di studiare l'opportunità e i modi della loro applicazione ([8]).

La Conferenza episcopale italiana ha dato nel 1992 le direttive in proposito con la pubblicazione del Benedizionale. L'antica prassi viene così rinnovata e valorizzata, sia nel quadro dell'anno liturgico, sia nelle varie situazioni ecclesiali ([9]).

## Note

([1]) Si vedano rispettivamente le voci F. CABROL, *Litanies*; H. LECLERQ, *Marc (procession de saint)*; H. LECLERQ, «Rogations», in: *Dictionnaire d'archéologie chretienne et de liturgie*, IX, col. 1540-1571; X, col. 1740-1741; XIV, col. 2459-2461. Vanno pure consultati A.I. SCHUSTER, *Liber sacramentorum. Note storiche sul messale romano*, IV, Torino-Roma, 1938, pp. 119-136; M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, Milano, 1950: I, pp. 334-335; II, pp. 203-207; 396-402; A.G. MARTIMORT, *La chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia*, Roma, 1963, pp. 780-781; G. PODHRADSKY, *Nuovissimo dizionario di Liturgia*, Roma, 1968, pp. 310-312; 535-536.

([2]) C. DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Parisiis, 1845: IV, pp. 128-129; V, pp. 789-790.

([3]) Cfr. la voce «Ambarvalia» in: G. WISSOWA, *Paulys Real-Encyclopaedie der Classischen Altertumswissenschaft*, I, Stuttgart, 1894, col. 1796; *Thesaurus linguae latinae*, I, Lipsiae, 1900, col. 1835-36.

([4]) Cfr. la voce «Robigalia» in: G. WISSOWA, *Paulys Real-Encyclopaedie*, II/1, Stuttgart, 1914, col. 949-951.

([5]) H. JEDIN (a cura di), *Storia della Chiesa*, IV, Milano, 1978, pp. 117-123.

([6]) F. DELL'ORO (a cura di), *Monumenta liturgica ecclesiae Tridentinae saeculo XIII antiquiora. Fontes liturgici libri sacramentorum*, Trento, 1985: II/A, pp. 46-47, 192-194; II/B, pp. 590-591, 778.

([7]) E. MONETA CAGLIO, «Litanie triduane», in: *Dizionario della Chiesa ambrosiana*, III, Milano, 1989, pp. 1733-1735.

([8]) Per queste osservazioni conclusive, A. NOCENT, «Le Quattro Tempora - Le Rogazioni», in: *Anamnesis*, 6, Genova, 1988, pp. 267-269.

([9]) Benedizionale (Rituale romano riformato a norma dei decreti del Concilio ecumenico Vaticano II e promulgato da papa Giovanni Paolo II), Città del Vaticano, 1992, pp. 742-769; 853-1101; 1105-1184.

# I giorni del dragone

*L'elaborazione folklorica dei rituali rogazionali*

di Italo SORDI

Dal punto di vista folklorico, le Rogazioni si inseriscono in un ciclo cerimoniale che si estende dalla Settimana Santa (anzi dalla Domenica delle Palme) sino all'Ascensione – il giovedì che segue la quinta domenica dopo Pasqua – e alla Pentecoste – cinquanta giorni dopo Pasqua – e che perciò ricopre in sostanza il «tempo pasquale». Questo ciclo comprende sia scadenze calendariali fisse, il 25 aprile, data delle Rogazioni «maggiori» (oltre che festa di S. Marco), l'1 maggio, l'unica festa «profana» del ciclo, di cui si potrebbe dire che ne fa parte solo cronologicamente, anche se presenta notevolissimi parallelismi in alcuni schemi rituali con la Pentecoste da un lato e con il 25 aprile dall'altro –, il 3 maggio (liturgicamente soppressa dal 1960), festa dell'Invenzione della Croce (o semplicemente «della Santa Croce»), sia scadenze legate al computo pasquale, e perciò mobili, quali l'Ascensione e, appunto, le Rogazioni «minori», che corrispondono ai tre giorni che precedono (o, nel rito ambrosiano, seguono) l'Ascensione. Le Rogazioni minori cadono comunque in maggio: il mese, vale la pena di ricordarlo, che nella cultura tradizionale è caratterizzato dal tabù dei matrimoni e dal rischio rappresentato dallo scatenamento degli spiriti sulla terra. Cercherò di mostrare come i singoli momenti del ciclo in questione siano collegati gli uni agli altri, e come particolari temi rituali possano per così dire migrare all'interno del ciclo stesso, o venirvisi a inserire, tanto che solo considerando tutto il ciclo nel suo insieme è possibile renderne intelligibili i singoli elementi costitutivi. Il segno stesso più tipico della ritualità folklorica del mese di maggio – l'albero decorato e trasportato solennemente in paese – che caratterizza in primo luogo i cerimoniali di Calendimaggio e della Pentecoste, in casi non frequenti ma assai significativi appare «trasportato» nei tempi delle Rogazioni. Scrive R. MORELLI (*Gli alberi nei rituali primaverili del Trentino*, «La Ricerca Folklorica» 6, 1982, p. 51):

> «fino a pochi anni fa a Tesero il 25 aprile (S. Marco), giorno delle rogazioni maggiori, era in funzione la processione delle *mazze*.
> Le *mazze* (da mazzo-majo-maggio) erano appunto dei piccoli alberi di ginepro che, dopo esser stati tagliati nel bosco e trascinati in paese, venivano portati in processione. Ovviamente si faceva a gara per portare il ginepro più bello e più grande e in alcuni casi era necessaria la cintura speciale usata per portare il gonfalone.

Le *mazze* venivano addobbate con le cosiddette *ancone* ('icone' di carta raffiguranti i santi, soprattutto S. Antonio), nonché strisce di carta colorata, stelle filanti etc. La processione partiva all'alba, davanti alla chiesa, preceduta dalle *mazze*, dal parroco con i chierichetti dalla croce e dal coro. Per ognuno dei quattro capitelli situati nei campi circostanti Tesero, era prevista una pausa per la lettura del Vangelo e la benedizione. La processione si concludeva in chiesa con la messa, la benedizione degli animali e delle *mazze*. A questo punto le *mazze* benedette venivano portate nelle stalle a protezione degli animali e a prevenzione di eventuali malattie; qui rimanevano tutto l'anno per venire infine bruciate» ([1]).

Un altro esempio di un segno rituale, che con varie connotazioni ricorre in pratica in tutte le scadenze del ciclo, è quello delle uova. L'uovo deposto nel Venerdì Santo in Valcamonica salva dalle vipere chi lo beve

«le donne della valle S. Martino serbano le uova fatte nel Venerdì Santo per darle da mangiare ai loro uomini come preservativo dalle cadute dagli alberi. Il P. Calvi narra che ai suoi tempi molte femminelle soleano conservare le uova nate nel Venerdì Santo perché, gettate tra le fiamme di un incendio, avevano virtù di spegnerlo» (A. Tiraboschi, *Usi pasquali nel Bergamasco*, ATP I, 1882, p. 44).

Ma anche l'uovo dell'Ascensione veniva bevuto alla mattina da chi saliva sugli alberi per potarli, allo scopo di preservarsi dalle cadute, per esempio in val Bormida. È evidente dunque che la collocazione temporale originaria di questa credenza è l'Ascensione, per il rapporto tra ascesa di Cristo al cielo e salita sugli alberi: ma l'uovo dell'Ascensione ha la proprietà di spegnere gli incendi e altri poteri ancora: nelle Marche del '600, (C. Corrain, P. Zampini, *Documenti etnografici e folkloristici nei Sinodi diocesani italiani*, Bologna, 1970, p. 113)

«le donne ... nel giorno dell'Ascensione raccolglino l'ova fatti in quel giorno dalle loro galline e gli danno a bevere agl'uomini, dicendo che non possono essere feriti dalle armi, o che non può succedere loro alcun male, o cose simili; oppure si servono di essi quando tempesta mettendoli sulla porta della casa o finestra».

Anche all'uovo di Pasqua si attribuiscono poteri «magici»: in provincia di Novara si dice che protegge dal mal di pancia, ma, come è noto, esso serve soprattutto a scopi rituali, e come dono augurale, spesso dopo essere stato decorato. Uova decorate vengono offerte ai giovani dalle ragazze a Foza (Vicenza) il giorno di Pasqua (B. Frescura, *Fra i Cimbri dei Sette Comuni Vicentini. Leggende e costumi*, ATP 17, 1898, p. 40), ma ad Asiago l'uovo colorato con l'applicazione di foglie e fiori o «adorno di fregi, di emblemi, di nomi» viene donato dalle donne agli uomini e ai ragazzi (che ne fanno una vera e propria incetta) durante le Rogazioni, e «si conserva poi nelle stanze sopra gli armadi a ricordo del lieto ritrovo».

La croce, in quanto oggetto, ha ovviamente una funzione costante in tutte le cerimonie della liturgia cattolica: ma nelle Rogazioni essa ha una presenza del tutto particolare, anche a livello paraliturgico. In parte, o in buona parte, tale presenza indubbiamente deriva dalla prossimità della festa della S. Croce, da cui sotto questo aspetto le Rogazioni mutuano varie modalità cerimoniali. La croce, o più croci astili, apre la processione; croci di legno o di pietra segnano i punti in cui essa si arresta, e in particolare i confini della parrocchia. È anche diffusa la pratica secondo cui il sacerdote ogni anno al passaggio della processione, in un determinato punto, inchioda o fa inchiodare dal chierico una piccola croce di legno, che va a unirsi a quelle degli anni precedenti: sul muro esterno di una casa, come in alcuni centri del Pavese o su un albero confinario, come in Veneto (AA.VV., *Vita in Veneto, Feste riti usanze tradizioni popolari*, Bergamo, 1981, ill., p. 125) o come si può vedere in un paio di dipinti di Alessandro Magnasco ([2]). Un sinodo di Vercelli del 1677 (CORRAIN, ZAMPINI, p. 214) dichiara invece:

> «Ordiniamo che [i parroci] eliminino completamente l'abuso di affiggere nuove croci, o di innalzarne su bastoni ai bivii, e di non impartire ad esse assolutamente la benedizione; e di non fermarsi altro che in quei luoghi dove ci si deve fermare per antica e lodevole consuetudine, per pronunciarvi le preghiere stabilite, o anche le benedizioni consuete.»

Talvolta il rituale processionale della Santa Croce e quello delle Rogazioni minori vengono a integrarsi reciprocamente secondo modalità assai particolari: a Briga Novarese (inf. PIETRO ALLEGRA, n. 1911) la processione delle Rogazioni percorreva nei tre giorni, partendo dalla Parrocchiale, tutto il confine della parrocchia, e in tre punti (segnati da cappelle o croci) il sacrestano, o chi per lui, appendeva una piccola croce di cera che veniva benedetta dal sacerdote e lasciata sul luogo, mentre quella della Santa Croce percorreva il paese in modo da tracciare appunto una croce, con al centro la Parrocchiale.

È originariamente legato alla Invenzione della Croce l'uso, largamente documentato, di piantare nei campi delle crocette di legno benedette: ma molto di frequente la pratica (che ha carattere privato) viene spostata alle Rogazioni minori. Un esempio fra tanti: in provincia di Padova, nella processione rogazionale

> «tutte le famiglie erano rappresentate, e parecchi conduttori dei terreni su cui era previsto lo snodarsi della processione davano un fascio di croci fatte con rami di sanguinella incrociati fra loro dal parroco, quando giungeva al capitello più prossimo ai loro terreni; a queste croci il parroco impartiva [la] benedizione, e venivano poi infisse nel terreno agli angoli della parte coltivata, in modo tale da poter proteggere quelle terre dalla grandine e in generale dalle calamità.» (*Vita in Veneto*, cit., p. 132).

Osservo che l'obbligo da parte di ogni famiglia di partecipare con almeno un proprio componente alle rogazioni – obbligo che è attestato ampiamente e già in antico, sia in contesti di campagna sia di città – sottolinea il carattere *giuridico* di questi rituali. Ha probabilmente ragione Gisla Franceschetto nel sostenere che il piantamento delle crocette intorno ai poderi è da interpretare come *terminatio* privata (*I capitelli di Cittadella e Camposampiero. Indagine sul sacro nell'alto Padovano*, «Thesaurus ecclesiarum Italiae Recentioris Aevi», III, 6, Roma, 1972, p. 25), ma la funzione protettiva delle crocette in senso religioso o, se vogliamo, magico, è chiaramente dimostrata dalle modalità con cui le crocette stesse vengono realizzate. Nella maggior parte dei casi, si tratta di semplici bastoncini incrociati di castagno, di salice, di canna o simili, dell'altezza sufficiente a sporgere al di sopra del grano quando sarà maturo: ma talvolta si provvede ad aumentarne la carica di potere protettivo con procedure di accumulo anche assai complicate, descritte con precisione, per l'Umbria, da G. Bellucci (*La grandine nell'Umbria*, Perugia, 1903, pp. 27 e segg.):

> «si aggiungono collegati alle croci di canna due ramoscelli di olivo benedetto, l'uno della festività delle Palme, l'altro il 29 di Aprile, giorno sacro a S. Pietro Martire. In molti luoghi poi il ramoscello di olivo, benedetto in questo secondo giorno, viene sostituito da una foglia spatolare di giaggiolo (...) benedetto nello stesso giorno 29 Aprile. Talora entrambi i ramoscelli di olivo sono sostituiti da parti di foglie di iris avvoltolate a guisa di serpi dattorno le braccia della croce (...) benedette il 25 di Aprile (...). Finalmente in molti luoghi, non dapertutto, suole aggiungersi alle due palme benedette, che non mancano mai, un pezzetto di candela, parte di quelle che il parroco distribuisce, dopo averle benedette, nel giorno della Candelora (2 Febbraio). Ad Ancarano presso Norcia suolsi collocare sulle croci anche un pezzetto di carbone di legno combusto nel giorno del Sabato Santo e benedetto (...). Se nel piantare le croci si trovasse casualmente qualche spica di frumento precocemente formatasi, questa dev'essere collocata in segno di offerta, e quale primizia ricercatissima sulla croce.»

Nel Polesine esisteva l'uso di realizzare le crocette con i legni che i bambini avevano usato per gli strepiti dei Mattutini della Settimana Santa:

> «per i Mattutini che si fanno nelle sere della Settimana Santa, i nostri fanciulli sogliono lavorarsi bizzarramente dei grossi legni allo scopo di battere in fine per imitare lo strepito dei Giudei. Questi bastoni poi vengono raccolti dai contadini, che li stimano benedetti, per piantarli in forma di croce nei campi dove semineranno 'fave', affinché per la loro virtù tengano lontane quelle bestie che possono portar danno alle piante (...) Si noti però che hanno più virtù i legni che si adoperarono per battere il Venerdì Santo» (S. Chiarelli, RTP 1, 1893, p. 862).

È inevitabile a questo punto affrontare la questione delle origini «pagane», o delle persistenze precristiane, dei rituali rogazionali. Come

è noto, molti studiosi, anche ecclesiastici, ritengono che si debba dare una risposta affermativa a tale questione. È una posizione già antica, visto che la troviamo formulata risolutamente in epoca umanistica ([3]) da Angelo Camillo Decembrio (nato a Milano [o Vigevano?] forse nel 1415: così la voce relativa, dovuta a Paolo Viti, nel *Dizionario Biografico degli italiani*), nel suo *Commentarius de supplicationibus* [cioè «Litanie»] *Maiis ac veterum religionibus*, composto a Milano nel 1447, e per quanto ne so inedito, ma di cui pubblicò stralci il Muratori.

In effetti l'antico calendario romano comporta almeno tre scadenze festive in qualche modo collegabili con le Rogazioni.

Le *Robigalia* venivano celebrate il 25 aprile – la data esatta, dunque, delle Rogazioni maggiori –: vi si chiedeva alla divinità *Robigus* (o *Robigo*) di preservare il grano dalla malattia detta anche in italiano ruggine. Tra il 28 aprile e il 3 maggio si celebravano poi le *Floralia*, feste di cui gli scrittori cristiani stigmatizzano il carattere licenzioso (e che solo con molto sforzo, mi pare, possono essere messe in parallelo con le cerimonie folkloriche del Calendimaggio); nel corso del mese di maggio avevano luogo le *Ambarvalia*, che consistevano essenzialmente in processioni intorno (*amb-*) ai campi (*arva*) accompagnate da cerimonie di purificazione e dal sacrificio – tipico per questa classe di rituali – di un maiale, una pecora e un toro (*suovetaurilia*). *Robigalia* e *Ambarvalia* erano dunque atti di culto agrario: mi sembra invece che si debba osservare che almeno originariamente le finalità che si attribuivano alle Rogazioni «maggiori» e «minori» erano di diversa natura, e riferibili a un ambiente urbano e non rurale. Scrive Jacopo da Varagine (cito dalla traduzione francese di J.-B. M. Rose, Parigi, 1967, I, pp. 351 e segg.) che le Rogazioni maggiori furono istituite da papa Gregorio a Roma

> «a causa di una grande e gravissima epidemia. Infatti i romani, dopo aver passato la Quaresima nella astinenza, e dopo aver ricevuto a Pasqua il corpo del Signore si abbandonavano sfrenatamente al vizio nei banchetti, nei giochi e nella lussuria: allora Dio, irato, mandò loro la spaventosa epidemia che è detta peste bubbonica...».

Carattere intrinsecamente «urbano» hanno anche le sciagure che avevano colpito Vienne e che indussero S. Mamerto, vescovo di quella città (morto intorno al 475), a istituire le Rogazioni «minori». La città di Vienne, racconta S. Avito, successore di S. Mamerto, nella sua *Omelia sulle Rogazioni*,

> «era afflitta da vari misteriosi flagelli: erano frequenti incendi, terremoti, voci straordinarie che si facevano sentire nella notte e parevano minacciare il mondo intero d'una prossima distruzione. E nei luoghi più frequentati dalle persone si presentava fra le case (*domestica*) la visione di animali delle foreste, Dio sa se come illusione per gli occhi o se portata da un miracolo».

Questi fatti venivano variamente interpretati; ma, commenta Avito,

> «chi in mezzo a frequenti incendi non avrebbe temuto la pioggia di fuoco di Sodoma? Chi, sentendo tremare gli elementi, non avrebbe creduto imminente la caduta degli edifici, lo spaccarsi della terra? Chi, vedendo o comunque credendo di vedere dei cervi, animali paurosi per natura, entrare nella strettoia delle porte spingendosi negli spazi aperti del foro, non avrebbe paventato la condanna di una imminente desolazione»?

La rievocazione di Avito trova ampia conferma in una lettera del poeta Sidonio Apollinare (*Liber Epistularum*, 7, 1) allo stesso Mamerto. Sidonio, dal canto suo, non sembra nutrire i dubbi di Avito sulla realtà fisica dei minacciosi prodigi – *prodigiorum terriculamenta* – per i quali la città stava per essere abbandonata (*vacuabatur*) dai suoi abitanti: i terremoti, gli incendi, i cervi che si installano – *pavenda mansuetudo* – nel foro. Ma si osservi che un secolo dopo S. Gregorio di Tours nella *Historia Francorum* (2, 24), pur citando l'omelia *De Rogationibus* di Avito, parla di invasione della città da parte di lupi (*cervorum atque luporum feritas portas ingressa per totam, ut scripsit, urbem, nihil metuens oberrabat*); e S. Adone (morto nel 875), anche lui vescovo di Vienne e autore di una Cronaca universale, pur trascrivendo alla lettera (Migne PL CXXXIII, 102) le parole stesse di Avito, vi inserisce la frase *lupi ursi ac cervi naturaliter pavidi*. Questi autori insistono insomma sul fatto che i funesti prodigi sperimentati dagli abitanti di Vienne rappresentano una pericolosa irruzione della natura selvaggia nel contesto della città, inutilmente protetta dalle sue mura. Continua Avito

> «Si era prossimi alla festa di Pasqua. La vigilia, durante la notte, la chiesa maggiore, situata sul luogo più elevato della città, si trovò avvolta da un incendio furioso, nel tempo in cui il popolo vi era riunito. Tutti fuggirono nel timore che le loro case fossero anch'esse preda delle fiamme. Il vescovo Mamerto rimane solo, intrepido, ai piedi dei santi altari; e con il fervore delle sue preghiere, accompagnate da lacrime, ottiene dal cielo che il fuoco si arresti, e che la chiesa sia salva. A tale nuova, il popolo ritornò in folla nel tempio. Fu in quella stessa notte che il santo vescovo concepì l'idea di istituire le Rogazioni per ringraziare Dio, e prevenire simili disgrazie per l'avvenire».

Né d'altra parte, anche in epoche più vicine a noi, le Rogazioni hanno avuto il carattere di rituali esclusivamente rurali che generalmente ad esse si attribuisce, anzi esse nelle città venivano celebrate con solennità e impegno particolari. Nel '600 a Genova la processione visitava (P. Giardelli, *Il cerchio del tempo. Le tradizioni popolari dei Liguri*, Genova, 1991, p. 207) sedici chiese il primo giorno, sedici il secondo e nove il terzo: almeno due persone maggiorenni per famiglia erano tenute a prendervi parte, ed era imposta l'astensione dal lavoro ([4]); su un altro versante della celebrazione si verificavano «conviti smodati e ubriaca-

ture», che indussero nel 1643 il cardinale Durazzo ad abbreviare drasticamente il percorso. A Novara si sostava in sei chiese il primo, in dieci il secondo, in nove il terzo giorno.

Nelle loro finalità e nella loro realizzazione, quali sono formulate e praticate dalla Chiesa, le Rogazioni presentano comunque analogie piuttosto precise con quelle espresse nel rituale per le *Ambarvalia*, che conosciamo (in una loro varietà di impiego diciamo «privato», cioè da parte di un semplice proprietario agricolo) attraverso un passo del *De agri cultura* di Catone (cap. 141). Il proprietario del fondo si rivolge a *Mars pater* ([5]) – per le ragioni che ha illustrato Georges Dumézil in varie sue opere – proclamando

> «ho ordinato di condurre i *suovetaurilia* intorno ai miei campi, alla mia terra e al mio fondo affinché tu arresti, respinga e tenga lontano i morbi visibili e invisibili, la carestia e la desolazione, le calamità e le intemperie, e affinché tu permetta che le messi, i cereali, le vigne e i virgulti crescano e riescano bene, e perché tu mantenga salvi pastori e greggi, e conceda salvaguardia e salute a me e alla nostra casa, e alla nostra famiglia. Per questi scopi, per purificare i miei campi, la mia terra e il mio fondo, per ottenerne la purificazione, che tu sia onorato con questo sacrificio di *suovetaurilia* di latte».

Dice la formula di benedizione rivolta ai quattro punti cardinali nel rituale cattolico, quale è in uso per esempio a Asiago:

> «Dal fulmine e dalla tempesta liberaci o Signore... Ti preghiamo Signore di degnarti di concedere e conservare i frutti della terra... Signore Gesù Cristo, che imponesti il tuo comando ai venti e al mare, e si fece una grande tranquillità, esaudisci le preghiere della tua famiglia e fa sì che con questo segno della Santa Croce si disperda ogni furia della tempesta...».

In ogni caso, il già citato Sidonio Apollinare, pur attribuendo decisamente a Mamerto l'istituzione delle Rogazioni (*Liber Epistularum*, 5, 14: *quarum nobis sollemnitatem primus Mamertus pater et pontifex reverendissimo exemplo utilissimo experimento invenit instituit invexit*) afferma subito dopo:

> «prima esistevano sì – sia detto senza offesa per la fede – delle supplicazioni incerte, tiepide, infrequenti e, starei per dire, annoiate (*oscitabundae*) che spesso venivano sminuite nel loro valore dal fatto che erano inframmezzate da pranzi, e soprattutto destinate a invocare la pioggia o il sereno: tali quindi, per non dir altro, che al fornaciaio e all'ortolano non conveniva parteciparvi insieme»

Nelle Rogazioni istituite da Mamerto, invece, prevale assolutamente l'aspetto penitenziale: *In his autem (...) ieiunatur oratur psallitur fletur.* Questi rituali, per quanto ne so non altrimenti attestati, sembrerebbero più vicini alle Rogazioni quali si svolgono in epoca moderna nelle campagne (si pensi al particolare dei *prandia* consumati dai partecipanti

che evocano irresistibilmente le colazioni che scandiscono le processioni rogazionali di oggi).

Vediamo presente nei rituali delle *Ambarvalia* il tema del ripercorrere cerimonialmente i confini del proprio territorio accompagnando le vittime sacrificali. Anche nelle Rogazioni questa pratica riveste un'importanza del tutto particolare – benché non prevista in termini espliciti, per quanto ne so, dalla liturgia – assumendo il carattere di una vera e propria ricognizione e verifica annuale dei confini del territorio della parrocchia, e insieme di una risacralizzazione, se così si può dire, di quei confini e dello spazio che essi racchiudono e determinano, attraverso i gesti di benedizione e l'apposizione o il rinnovamento di segni fortemente connotati in senso religioso, quali in particolare le croci. La frase «andiamo intorno al mondo» riferita al percorso delle Rogazioni di Asiago (M. Bonato, *Le Rogazioni del mese di maggio nel comune di Asiago*, 3a ed., Padova, 1892, p. 15) non allude certo soltanto alla lunghezza – più di trenta chilometri! – dell'itinerario, ma piuttosto a una vera presa di possesso di quello che è il mondo della comunità stessa.

È ovvio che nella realizzazione della processione intorno ai confini possono sorgere o rinfocolarsi attriti e controversie con le comunità confinanti, impegnate anch'esse nella stessa operazione rituale. Da ciò sorgono alcune pratiche cerimoniali destinate a sottolineare un atteggiamento di buon vicinato, come il «bacio delle croci» di cui avremo occasione di riparlare. Non è ingiustificato comunque il sospetto nei confronti di questo risvolto delle Rogazioni manifestato talvolta dalla autorità ecclesiastica, che tende pertanto a sottoporlo a divieti e limitazioni:

> «In occasione delle Rogazioni maggiori i parroci non si spingano processionalmente col popolo a riconoscere i termini e i confini del territorio o della giurisdizione dei luoghi delle loro parrocchie, tanto più quando è in corso qualche controversia tra vicini a proposito del territorio ed è verosimile che si possa temere qualche disordine o scandalo».

Così delibera un sinodo di Fossano (Cuneo) del 1595 (Corrain, Zampini, cit., p. 214). Altrove si fa divieto di erigere croci nei punti dove confinano comunità contermini e in particolare ove i confini siano contestati, nell'intento di stabilire un diritto attraverso l'erezione di tali croci.

È molto istruttivo osservare come la pratica delle Rogazioni si sia ampiamente conservata in Inghilterra anche dopo lo scisma, mantenendo soprattutto l'aspetto, appunto, della ricognizione dei confini. Attorno all'opportunità di celebrare le Rogazioni si svolse in realtà, come fanno fede i testi raccolti dal Brand (John Brand, *Observations on Popular Antiquities...*; cito dall'edizione London 1877) un acceso dibattito: se alcuni le consideravano una pratica manifestamente superstiziosa o risibile (dice un testo citato dal Brand risalente al 1554:

«quanto ai vostri Vangeli in latino letti al grano, sono certo che il grano ne capisce quanto voi, e quindi ne trae tanto profitto quanto voi, cioè niente del tutto»),

altri, a livello ufficiale, ne sostengono la liceità e l'utilità, in base soprattutto a considerazioni di carattere giuridico e diciamo così sociale. Così argomenta Herbert, l'autore del *Country Parson* (1651, in Brand 113):

«Il parroco ama i vecchi costumi, se essi sono buoni e innocenti. In particolare ama le processioni [rogazionali], e le conserva, perché in esse sono insiti quattro vantaggi evidenti. Primo, una benedizione di Dio per i frutti dei campi; 2. giustizia nella tutela dei confini; 3. carità nel fatto che ci si ama, camminando e accompagnandosi l'uno l'altro in spirito di buon vicinato, e riconciliando in quell'occasione le rivalità, se ve ne fossero; 4. misericordia, col soccorrere il povero con una generosa distribuzione ed elargizione, che in quella circostanza viene o dovrebbe venire fatta. Perciò egli [il parroco] esige da tutti di essere presenti alle Rogazioni, mentre (...) riprova come privi di carità e di spirito di buona vicinanza quelli che se ne astengono».

Le ricognizioni dei confini della parrocchia nel corso delle Rogazioni in Inghilterra, sono continuate a lungo, anche in ambiente urbano: a Oxford (Brand 110)

«le piccole croci incise nelle pietre delle costruzioni a segnare le divisioni delle parrocchie in tale occasione venivano imbiancate con calce; gruppi numerosi di ragazzi, che portavano bacchette di betulla scortecciate, accompagnavano il celebrante in processione».

In una nota a *Folklore Vogherese* di A. Maragliano (Firenze s.d., 29), Giuseppe Vidossi scrive a proposito delle Rogazioni appunto nel territorio di Voghera:

«Narra qualche vecchio che un tempo si usava tracciare con la calce sui muri delle case le croci, oggi di ferro o di legno, che segnano i punti (di solito tre) dove la processione raggiunge il confine del paese».

Cerimonie di ricognizione dei confini nel mondo tradizionale sono largamente attestate, d'altra parte, anche in altre occasioni, anche se concentrate, per dire così, nel ciclo «di maggio»: ritengo probabile che gli atti rituali di questo tipo siano stati «attratti» nel tempo delle Rogazioni proprio per il fatto che in concreto queste comportavano un lungo percorso sul territorio. Per esempio i *Gerichtskreuzgänge* nel Decanato di Klausen, nel Sudtirolo, che consistevano in una ricognizione degli antichi confini comunali, avvenivano (H. FINK, *Verzaubertes Land*, Innsbruck, 1971, p. 351) il giorno dopo il Corpus Domini; in Alsazia la cavalcata (*Bannumreiten*) per la ricognizione dei confini dei pascoli comunali avveniva a Pentecoste (A. VAN GENNEP, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, 1949, I, p. 1654). Nei paesi di lingua tedesca, secondo le notizie raccolte dal Mannhardt (*Wald- und Feldkulte* I, *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Na-*

*chbarstämme*, Berlin, 1875, pp. 397 e segg.), le processioni, a piedi o a cavallo, intorno ai campi o ai territori di una abbazia e simili si svolgono di norma a Pentecoste o all'Ascensione.

Queste cerimonie potevano avere, soprattutto in passato, un carattere di piena validità giuridica. A Chivasso, intorno al 1450,

> «per liberarsi dalle liti nella conservazione de' Gius territoriali, ordinarono li Consoli e Credenziarii che li pubblici Amministratori dovessero ogni anno portarsi alla visita de' termini territoriali, verificarli e farne rogare l'autentico atto dal Segretario delle Riformazioni. S'eseguì l'ordinato per più successivi anni, si portarono addonque alla visita colla Bandiera spiegata, a suono di tromba e tamburro, colla maggiore pubblicità, accompagnati da quaranta o cinquanta fanciulli, con molti de' rispettivi Padri, e cominciavano la visita dal primo termine oltre il Po, ove giunti si rogava l'atto della di lui esistenza, ed acciò quei Ragazzi si ricordassero esservi colà un termine territoriale, li rispettivi Padri o Parenti o li battevano o li gettavano improvvisamente in qualche cespuglio, e così da un termine all'altro per tutta la linea di circonvallazione del territorio, e sempre col riferito cerimoniale in odio di quei infelici ragazzi».

La gestione di questa ricognizione venne affidata, a partire dal 1634, all'abate di S. Sebastiano, al capo cioè della locale «Badia» giovanile. (G.C. Pola Falletti - Villafalletto, *Associazioni giovanili e feste antiche*, Milano, 1939, I, p. 44).

L'uso di fare assistere a cerimonie di questo tipo dei ragazzini e di percuoterli per imprimerne il ricordo nelle loro menti è largamente diffuso in tutta Europa. Anche in Inghilterra (Brand, 113) era

> «uso degli abitanti delle parrocchie, con le relative autorità, di andare in processione (*perambulate*) per perpetuare il ricordo dei loro confini, ed imprimerne la memoria nelle menti dei giovani, in particolare dei bambini».

A questo scopo, i bambini stessi venivano frustati, dopo di che ricevevano una piccola ricompensa ([6]).

Se in questi casi gli atti cerimoniali di revisione dei confini hanno un esplicito valore legale, in altri casi essi assumono un carattere nettamente simbolico. A La Cadière (Var) il 2 maggio o all'Ascensione si celebrava un tempo la «Fête des Vertues». Il Van Gennep (p. 1682) la descrive così:

> «Essa consisteva nell'esplorare minuziosamente l'orizzonte del mare, le anfrattuosità della costa, i valloni boscosi e selvaggi del litorale per accertarsi che non vi si nascondesse nessuna banda di pirati».

A questa singolare esplorazione si accompagnava un corteo che portava su una tavola di legno un enorme mazzo di fiori (le «virtù» appunto: un tratto proveniente dai rituali di calendimaggio?) cui si attribuivano poteri particolari. Si tratta qui di una presa di possesso rituale dello spazio della comunità e, in sostanza, di una verifica delle

sue condizioni di sicurezza e integrità. Qualcosa di sostanzialmente analogo era la «caccia al Salvanel» di Tesero in val di Fiemme, in cui era mimata la ricerca di un essere mitico, una specie di feroce selvaggio, sorta di personificazione di quanto di mal noto e di maligno si nasconde nella natura. La cerimonia si svolgeva nell'arco degli ultimi tre giorni di carnevale e coinvolgeva praticamente tutta la popolazione maschile e tutto il vasto e impervio territorio del paese. Dapprima un gran numero di persone («saremo stati in mille: mille persone che andavano alla caccia del Salvanel, tutti di Tesero») con muli carichi di viveri saliva sulle montagne boscose che formano il territorio di Tesero e cominciava a percorrerle in ogni senso alla ricerca del leggendario nemico. Ogni giorno i vari gruppi mandavano qualcuno in paese a riferire gli immaginari spostamenti del Salvanel. Solo l'ultimo giorno il Salvanel – impersonato da un uomo rivestito di rami d'abete – veniva catturato in una grotta e, portato in paese, vi era simbolicamente ucciso (I. SORDI, *Teatro e rito*, Milano, 1990, pp. 16 e segg.) ([7]).

Alcuni rituali rogazionali, o comunque propri del mese di maggio, comportano che la processione raggiunga una sommità montuosa, spesso non contrassegnata da alcuna presenza di carattere religioso o di altro genere. È quanto avviene tuttora nelle Rogazioni di Asiago, con la faticosa salita al Kranzenarecke (M. BONATO, cit., p. 39). Un documento del 1843 pubblicato da S. Zanolli (*Tradizioni popolari in Valpolicella. Il ciclo dell'anno*, Verona 1990, 213) riporta la richiesta del parroco di Cavalo al suo vescovo di autorizzarlo a sopprimere una processione che comportava appunto la salita su un monte. L'autorizzazione gli verrà concessa e la processione dovrà limitarsi a raggiungere un'antica chiesa di S. Zenone.

> «Nella mia Parrocchia di Cavalo – scrive il sacerdote – vi è una consuetudine di recarsi la prima domenica di maggio dalla chiesa Parrocchiale processionalmente dal clero e dal popolo sulla vetta del monte Pastel distante circa tre ore di cammino. Giunta la processione su quella sommità si dicono le Litanie, e poi si dispensano ai radunati 14 1/2 quarte di pane e quindi si ritorna in Parrocchia. Gli inconvenienti a cui va soggetta questa pratica sono: 1° Che quella mattina debbonsi necessariamente omettere tutte le ordinarie funzioni della Parrocchia. 2° Che dispensato il pane la metà del popolo, e di questo ragazzi e ragazze si allontanano immediatamente dalla Processione, e per diverse vie tornano alle loro case. 3° Che il luogo che si va a visitare è precisamente la cima di un monte senza che vi sia né Chiesa, né Cappella, né Case, né Altro, meno una semplice Croce. Sommessamente proporrei a V.S. Rev.ma, a toglimento d'ogni inconveniente, che si mantenesse pure la detta Processione, ma fosse condotta per altra via più breve; cioè si conducesse, o a piè del monte stesso per conservare un qualche vestigio, o all'antica chiesa dedicata a San Zenone, che è in gran venerazione del popolo, e che è abbastanza capace, dove si facessero le consuete funzioni della mattina colla Parrocchiale, e finite queste, alle porte della Chiesa fosse distribuito il pane a tutti gli intervenuti».

Sembra evidente che queste *ascensioni* su un monte costituiscono una trasposizione di usi rituali propri – attraverso un trasparente simbolismo – delle processioni dell'Ascensione. In alcune località dell'Appennino pavese (A. CITELLI, G. GRASSO, *I rituali sacri e profani dell'Oltrepò pavese*, «Mondo Popolare in Lombardia, 14, Pavia e il suo territorio», a cura di R. LEYDI, B. PIANTA, A. STELLA, Milano, 1990, p. 371)

> «allo svolgimento delle Rogazioni nei tre giorni precedenti l'Ascensione, si è aggiunta la stessa processione di tale festività, ufficialmente autonoma e slegata dalle precedenti ma talvolta considerata di fatto un prolungamento delle Rogazioni cosicché queste possono impropriamente assumere una durata di cinque giorni in luogo dei normali quattro. La processione dell'Ascensione, in realtà, avrebbe caratteristiche proprie: non ha carattere penitenziale e possiede un suo itinerario che prevede la salita al punto più alto del territorio della parrocchia».

A Bobbio, la processione dell'Ascensione si svolge al castello che sovrasta l'abitato, e ha tutti i caratteri del rito rogazionale. Del resto, anche alcuni autori ecclesiastici hanno visto una relazione precisa tra Rogazioni e Ascensione. Alla domanda «La santa Chiesa perché ha istituito le Rogazioni?» padre G.D. BORIGLIONI, nel suo *Anno ecclesiastico, ovvero istruzione familiare, e divota sopra i misterj, domeniche, feste de' Santi...* (Torino 1835, I, p. 53) risponde anzitutto così: «Per preparare i fedeli alla festa dell'Ascensione, imitando l'andata di Cristo co' suoi Appostoli, e Discepoli sul monte Oliveto».

Particolari sviluppi ha avuto anche il rapporto tra il rituale rogazionale e il culto dei morti. Scrive ad esempio L. LUCHINI, *La terza rogazione in Asiago e gli sponsali*, RTP 1, p. 467):

> «Il sacerdote (...) soffermasi di tanto in tanto dinanzi alle funeree croci, piantate o sul ciglione della via o sul margine del bosco, pregando requie agli infelici che sotto di esse giaciono, vittime infelici o del fulmine, o dell'assassino omicida o di casi fortuiti».

Del resto ad Asiago ha un'importanza particolare la sosta al Lazzaretto, collegato al culto dei morti di peste. Si tratta di pratiche notevolmente diffuse, che possono presentare risvolti singolari. Ne do alcuni esempi.

> «In Lunigiana, una parte delle selva di Filetto è indicata col nome di 'Macerione dei morti'. In questa località, per antica consuetudine, ogni anno, il parroco di Filetto recita il *De Profundis* il mercoledì delle Rogazioni. A Giuccano, nella bassa Lunigiana, fino agli anni Trenta il popolo, salmodiando, percorreva un lungo tratto di territorio, per radunarsi infine nel camposanto della chiesa del Monte. Al termine della funzione religiosa i fedeli consumavano, sulle tombe dei defunti, un pasto a base di pane e vino. La chiesa, fin dal XVII secolo, disponeva per quel giorno di un lascito di quaranta litri di vino da bersi per intero da chi partecipava alla processione.» (GIARDELLI, cit., p. 207) ([8]).

Come i rituali di ricognizione dei confini territoriali hanno lo scopo di riconfermare di anno in anno la coerenza spaziale della comunità, così le cerimonie legate a remote memorie funerarie di cui in tal modo si ricupera la presenza collettiva valgono a riaffermare la continuità temporale della comunità stessa. A Campione d'Italia

> «nella ricorrenza delle Rogazioni alle campagne, il popolo (...) in sul mattino esce dal suo tempio, e sfilando processionalmente, inerpicasi sul cacume del monte sovrastante, ove sul cono ergesi il santuarietto di S. Zeno (...). Il rusticale tempietto conserva con religiosa pietà degli avelli sepolcrali, contenenti vasi di creta quasi sferoidali, in cui sono conservate delle piccole ossa umane, e dei piccoli ordigni di lega metallica. La tradizione li dice ossa di bambini, di vittime innocenti immolate dai sacerdoti Galli nei loro sacrileghi sacrifici alle deità infernali.» Il sacerdote «benedice a quegli avanzi mortali (...), allora un mormorio confuso di voci pietose, di tristezza e di affetto mescesi coll'orazione del sacerdote. Depongonsi nel loro avello i fiori votivi del fiorarrancio e della bellide funebre.» (L. Luchini, *Le rogazioni a Campione*, RTP 1, p. 82).

Mi sembra opportuno osservare che nei confronti degli sviluppi folklorici del rituale rogazionale vi sono state, secondo i tempi e i luoghi, oscillazioni nell'atteggiamento della Chiesa. Tipico appare l'esempio del «bacio delle croci», atto cerimoniale che simboleggia lo spirito di concordia che unisce, nell'occasione delle Rogazioni, due comunità confinanti, e che è ancora oggi praticato in Friuli col consenso della autorità ecclesiastica. (Altrove, come a Gavinana [Pistoia] la cerimonia avviene all'Ascensione). Lo troviamo invece aspramente condannato in antiche decisioni sinodali:

> «Le croci non si bacino. Quando nell'occasione delle Rogazioni delle croci vengono portate in giro da una parte e dall'altra, e si vengono ad incontrare l'una con l'altra, il parroco vieti a quelli che le portano di accostarle come se si abbracciassero in un bacio, in modo da abolire un uso volgare ed assurdo».

Così un sinodo riminese del 1580 (CORRAIN, ZAMPINI, p. 45). E uno di Treviso (1581: ma la proibizione dovrà essere rinnovata nel 1619):

> «Eliminiamo totalmente anche la detestabile consuetudine secondo la quale se nelle processioni per le rogazioni avviene che una croce venga incontro ad un'altra, quando sono ormai vicine, si fermano perché una tocchi l'altra, e le croci si congiungano come per baciarsi».

D'altra parte, alcuni tratti cerimoniali delle Rogazioni che ora hanno carattere puramente folklorico, corrispondevano invece un tempo a prescrizioni dell'autorità ecclesiastica. Un esempio: a Cervara di Pontremoli (GIARDELLI, cit., p. 208) per le Rogazioni si spargeva per terra sul percorso della processione quello che era significativamente chiamato «il maggio», cioè «un tappeto di fiori che disegnava coi petali le croci e

la M iniziale di Maria». Ritroviamo questa pratica (che è più comune per il Corpus Domini) formalmente prescritta dal vescovo di Novara Carlo Bescapé (nei suoi *Scritti*, pubblicati a Milano nel 1660):

> «Prima dei giorni delle Rogazioni, per cura del sacrista della Cattedrale, per opera anche dei custodi, siano avvisati gli abitanti delle vie sul percorso della processione, perché puliscano le strade per quanto possibile, e le mettano in ordine rimovendo il fango, e ponendo delle assi dove c'è fango o qualche altro impedimento; anzi anche spargendo rami, erbe e fiori, per rispetto alle funzioni e alle persone sacre; specie poi per le reliquie che si trasportano in processione siano esortati anche i giudici e i prefetti delle vie che curino la stessa cosa, e anche comandino di farlo, se è necessario».

Secondo un meccanismo tipico di tutta la cultura tradizionale, nello spazio-tempo delle Rogazioni si sono introdotte a livello folklorico le più diverse procedure, non previste dalla liturgia e spesso (ma non necessariamente) di carattere «superstizioso» (e per questo motivo esse affiorano alla nostra conoscenza, attraverso le condanne ecclesiastiche) intese a trarre, per così dire, il massimo beneficio dalla carica di positività determinata dal rito in corso, e ad estenderne gli effetti ad altri scopi, in sè estranei alle finalità «ufficiali» del rito stesso. Per esempio, la liturgia non prevede nelle Rogazioni benedizioni per gli animali: ma in molti luoghi queste erano richieste dai fedeli. Dice una contadina e allevatrice di Mirano (Venezia):

> «Le Rogazioni erano per i campi e per gli animali. 'Andiamo alle Rogazioni sennò il Signore manda la tempesta'. (...) Chi aveva la stalla lì vicino portava gli animali e allora il prete che faceva messa benediva anche gli animali...il prete benediva campi, benediva stalla, benediva tutto.»

In linea generale, e in questo spirito, tutto ciò che entra fisicamente nello spazio della processione – e questo si riscontra un po' per tutte le cerimonie religiose tradizionali – viene a partecipare dell'influsso positivo del rito, influsso che si continuerà nel tempo. Così in Lombardia era molto diffusa l'usanza che le donne portassero in seno, durante le Rogazioni maggiori, il seme bachi destinato all'allevamento domestico; a Montona d'Istria (R.M. Cossar, in «Il Folklore italiano», 15, p. 176), nel primo giorno delle Rogazioni minori

> «tute le done porta in scarsela le semenze dei cavalieri [bachi da seta], parché i nassi ben, e in man frasche de rovere, par netarghe e odorarghe i tavolazi dove se meti i cavalieri. Se no se meti quele frasche, i cavalieri, inveze de andar a filar, i va in vaca» (9).

E nel secondo giorno

> «i porta con se tre vovi [uova] che i ga da meter a covar», mentre «'vanti che finissi la terza rogazion, che benedissi l'aqua, i contadini deve aver meso in tera el formenton, magari solo un poco».

Le uova e i semi che sono stati coinvolti nel rito estenderanno al resto della covata e della semina i benefici che su di essi si sono concentrati. A Cilavegna (C. RAMPONI, *Le tradizioni popolari di Borgolavezzaro*, Novara, 1939, p. 105):

> «usano condur seco i bambini alla processione col panierino della merenda: sperano così che Dio non vorrà far mancare il pane ai figlioli».

Com'è ovvio, queste consuetudini possono assumere un colorito più o meno nettamente «magico»: un sinodo di Asti del 1605, sotto il titolo «Che non si debbano bruciare erbe per tener lontane le tempeste», scrive:

> «Abbiamo avuto notizia che alcune donnicciole, sotto il pretesto di compiere un atto religioso, impiegando certe formule di scongiuro, sono solite bruciare certe erbe benedette dal parroco nelle Rogazioni maggiori o minori, nell'intenzione che il fumo tenga lontane le tempeste.» (CORRAIN, ZAMPINI, cit., p. 215).

In questo caso al potere della benedizione si somma quello della formula di scongiuro: in modo analogo, ma con una procedura più complessa, un antico rituale friulano (V. OSTERMANN, *La vita in Friuli*, Udine, 1940, p. 129) unisce al beneficio legato alla presenza liturgica un atto tipicamente magico quale quello del «tagliare l'orma», e la recitazione di una formula accompagnata da un gesto di esplicito carattere magico.

> «Dovette comparire dinanzi al Santo Offizio certo Niccolò da Calgaretto (*Cialgiaret*, frazione di Comeglians nella Carnia). Si faceva la solita processione per le campagne, il giorno di S. Marco; secondo il costume i fedeli, giunti nella località detta *Cueste* (Costa), si fermarono, e Niccolò, deposto a terra il crocifisso che portava, con un coltello tagliò tutt'intorno la terra erbosa su cui posava il piede la croce, e levata la piccola piota, la depose capovolta su un tronco di albero. I testimoni esaminati dichiararono che tale superstizione si praticava *ab antiquo*, a Calgaretto e in tutti i paesi circostanti, per impedire i danni della grandine e delle acque, e risultò che nell'estrarre la zolla si dovevano proferire a mo' di esorcismo queste o simili parole: '*Tanto danno possano fare le male acque in questi paesi, e in queste parti, quanto ne ha fatto il piede del crocifisso in questo pezzo di terra*'».

Del resto, a comunicare una particolare efficacia a determinati oggetti o a determinati atti, non è necessariamente il loro essere presenti o il loro realizzarsi nello *spazio* delle processioni rogazionali, ma semplicemente nel *tempo* delle processioni stesse. Così in Francia, secondo il Van Gennep, si ritiene che il latte e il burro prodotti durante le Rogazioni abbiano poteri magici; così, vediamo trasportati nei giorni delle Rogazioni certi atti rituali, in sè di carattere puramente «profano», diffusi nel folklore di tutta Europa, destinati a promuovere la produttività delle piante da frutto – in particolare attraverso percosse o minacce ri-

volte all'albero stesso, e che più comunemente avvengono all'Epifania, o nel Sabato Santo, o a S. Giovanni (P. SÉBILLOT, *Riti precristiani nel folklore europeo*, trad. it., Milano, 1990, pp. 168 e segg.) – cioè comunque sempre in concomitanza con momenti del tempo sacro. Così nel Veneto (BASTANZI, *Le superstizioni delle Alpi Venete*, p. 145) durante le Rogazioni si battevano con bastoni gli alberi da frutto. Sempre durante le Rogazioni, nel Kent – riferisce il Brand (p. 117) –

> «numerosi giovanotti si riuniscono e si precipitano nei frutteti facendo un frastuono terribile (*a most hideous noise*) e, circondando ogni albero, pronunciano queste parole:
>
> *Stand fast root; bear well top;*
> *God send us a youling sop,*
> *Every twig apple big,*
> *Every bough apple enow.*
>
> Per questo incantesimo la turbolenta compagnia si aspetta un regalo in denaro o una bevuta che non è meno gradita, ma se ne sono defraudati, con grande solennità maledicono proprietari ed alberi con una formula di imprecazione altrettanto insensata» ([10]).

Tra le finalità dei riti delle Rogazioni vi è quella di purgare l'aria dagli influssi maligni: un sermone citato dal Brand (p. 111), dopo aver stigmatizzato gli abusi compiuti dai fedeli durante le Rogazioni – tali che *«it is a merveyle God destroye us not in one daye»* – specifica con estrema chiarezza che cosa si deve chiedere a Dio in quell'occasione: è che Egli

> «nella sua bontà difenda e salvi il grano nei campi, e conceda di purgare l'aria. Per questa ragione si leggono certi vangeli in aperta campagna in mezzo al grano e all'erba, perché cioè per virtù e opera della parola di Dio, il potere degli spiriti maligni (*whicked spirites*) che occupano l'aria e la infettano – dal che provengono le pestilenze e le altre sorta di malattie e malanni – possa essere abbattuto, e l'aria sia resa pura e limpida, al fine che il grano possa rimanere indenne, e non infetto dai predetti spiriti dannosi, ma servirci per il nostro uso e come alimento del corpo».

Per il fatto stesso di combattere tali malefiche presenze, il rito stesso in qualche modo le evoca. Ciò rende ragione di una serie di pratiche folkloriche di evidente carattere apotropaico: nella Venezia Giulia (E. ROSAMANI, *Feste religiose nella Venezia Giulia*, «La porta Orientale», 20, 1950, in CORRAIN, ZAMPINI, cit., p. 70) nel secondo giorno delle Rogazioni «i ragazzi continuano a picchiare come matti i bastoni di ginepro». A Cairo Montenotte (Savona) secondo un autore dell'800 citato da P. Giardelli (cit., p. 207)

> «era uggioso il secondo giorno [delle Rogazioni] pei lunghi schiamazzi e per gli urli che accompagnavano la processione, coi quali credevano mettere in fuga gli spiriti maligni».

Con un procedimento rituale estremamente interessante, il Male incombente e la vittoria su di esso venivano anche materializzati. Leg-

go nel *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica* di Gaetano Moroni, che anticamente nelle processioni rogazionali venivano portati su aste delle teste di lupo (allusione ai lupi che penetravano in città ai tempi di S. Mamerto: con le parole di Jacopo da Varagine, cit., p. 352,

> «Così come un tempo col permesso di Dio dei demoni entrarono nei porci, allo stesso modo sempre col permesso di Dio per i peccati degli uomini essi entravano in lupi e in altre bestie feroci, e senza temere nessuno correvano in pieno giorno non solo per le strade di campagna ma anche nella città, divorando qua e là bambini, vecchi e donne»).

Ma molto più largamente attestata, e fino a tempi recenti, è la presenza della raffigurazione tridimensionale di un drago. Scrive ancora Jacopo da Varagine (*cit.*, I, 354 sg.):

> «In alcune chiese ancora, e particolarmente nelle chiese gallicane, vi è l'uso di portare, nei primi due giorni, dietro la croce, un dragone con una lunga coda imbottita di paglia o di qualche altra materia simile; ma nel terzo giorno, questa coda è vuota: ciò che significa che il diavolo ha regnato in questo mondo il primo giorno, che rappresenta il tempo prima della Legge, e il secondo giorno, che indica il tempo della Legge [mosaica], mentre il terzo giorno, cioè nel tempo della Grazia, dopo la Passione di Gesù Cristo, è stato espulso dal suo regno».

1.-2. Il drago delle Rogazioni di Borgomanero (Novara) con ali e coda alzate e abbassate.

Questa l'interpretazione «ufficiale» (ribadita da altri autori): ma nella cultura tradizionale il drago sembra rappresentare non tanto Satana quanto, l'aria infetta; le esalazioni pestifere delle paludi, e le epidemie che ne derivano ([11]). Esempi antichi di draghi delle Rogazioni sono riportati da Corrain e Zampini (cit., p. 360 e 13) nella loro raccolta: in diocesi di Padova la processione delle Rogazioni era aperta dalla «Croce dei fanciulli», cosiddetta perché piccola e circondata dai chierici più giovani: la seguiva il dragone che precedeva la «croce del clero», il primo giorno «*cum cauda erecta*»; il secondo, «*cum cauda aliquantulum inclinata*», il terzo «*cum cauda planissima*». Al termine della cerimonia il dragone veniva infine gettato in un fiume. Diverso era il procedimento con cui si eliminava il drago a Faenza, secondo un uso rimasto in vigore fino a circa il 1550: il terzo giorno delle Rogazioni la processione usciva dalla porta orientale incamminandosi lungo la via che portava alle vigne. Giunta al luogo cui rimase anche in seguito la denominazione di «croce del drago», il drago, fatto di stracci e paglia, che durante la cerimonia era stato portato da un chierico su una lunga asta, era tolto dall'asta stessa e gettato in mezzo alla folla dei ragazzi che lo facevano a pezzi.

L'area dove il drago delle Rogazioni è finora meglio documentato è la diocesi di Novara. Sull'argomento esiste uno studio di C. Ramponi (*Il drago processionale delle rogazioni novaresi*, «Bollettino storico per la provincia di Novara» 37, 1947, pp. 154 e segg.). Qui il drago non era una figura realizzata in modo estemporaneo e destinata a essere distrutta, come negli esempi precedenti, ma – come si può giudicare dagli esemplari che ne sono sopravvissuti – una struttura bidimensionale (come quello della Collegiata di Borgomanero) o tridimensionale (come quello della Basilica di S. Giulio sul lago d'Orta), da fissare alla sommità di un'asta, abilmente realizzata in legno o in lamine di rame unite per chiodatura, e articolata in modo da poter essere presentata prima con le ali e la coda alzate, e poi via via abbassate. L'iconografia è quella «classica» del drago: zampe da uccello, ali membranose a ventaglio, lunga coda a punta, grande bocca spalancata irta di denti. A Novara il drago, testimoniato sin dalla fine del '400, compariva ancora nell'800; a S. Giulio addirittura sino al 1920. In questa località il drago «teneva fra le fauci erbe fiori biada, secondo la stagione»; a Borgomanero «usava porre in bocca all'*üslasciu* [«uccellaccio»: questo il nome dato localmente al mostro] un fascetto di tenero frumento che veniva poi seppellito in un campo [perché?] al termine delle Rogazioni». In quest'ultimo centro esisteva un abbozzo di mito sull'origine della rappresentazione del drago: «il popolo, non sapendo spiegarsi il perché dell'uccellaccio (...) nella processione, immaginò che fosse in memoria di una bestiaccia che aveva una volta distrutto le messi».

Con il drago delle Rogazioni è certamente da collegare, nell'area

francese, tutta una serie di mostri e draghi processionali di proporzioni spesso gigantesche, che comparivano in contesti urbani nei giorni appunto delle Rogazioni, come il *Graouilli* di Metz, il *Dragon Doré* di Douai, la *Grand Goule* di Poitiers, il *Bailla* di Reims, la *Coquatrix* o *Chair salée* di Troyes, la coppia del *Dragon* più la *Lézarde* di Provins. All'Ascensione usciva invece la celebre *Gargouille* di Rouen; mentre il più famoso di questi mostri – la *Tarasque* di Tarasconne – compare ancora oggi alla fine del ciclo, cioè a Pentecoste. Inseriti in complessi meccanismi cerimoniali – con un legame spesso molto vago col rituale rogazionale – questi esseri mostruosi sembrano avere come tratti comuni l'aggressività verso il pubblico (o la voracità) e una storia mitica che li caratterizza in senso strettamente locale, basata sulla vicenda della loro cattura da parte di un santo o di una santa. In molti casi, essi sono legati alle acque ([12]). Sembra comunque probabile che questi mostri non rappresentino soltanto uno sviluppo particolare del drago delle Rogazioni, ma che continuino almeno in parte tradizioni diverse e più antiche, il cui inserimento nella data delle Rogazioni potè in ogni caso essere favorito dalla presenza anteriore del più contenuto e compassato drago della liturgia.

## Note

([1]) Non saprei dire se il «mazzo» di Ponte Nossa, vero e proprio «albero di maggio» che viene tagliato e addobbato il giorno di S. Marco e poi issato su un monte il 1° maggio, che ho descritto in «Mondo Popolare in Lombardia» 1, *Bergamo e il suo territorio*, a cura di R. LEYDI, Milano, 1977, pp. 95 e segg., abbia avuto in passato un rapporto con le Rogazioni maggiori, che oggi gli informatori negano. Per nulla chiara mi sembra anche la relazione con S. Marco e con le Rogazioni della straordinaria danza degli uomini selvatici che si celebra(va) in quella data a Rivamonte Agordino (G. SECCO, *Viva viva Carnevale*, Belluno, 1988, p. 119). Che questo rito, il quale comporta la presenza di personaggi in un travestimento vegetale abbia qualche rapporto con figure del tipo del «Giorgio Verde», che compaiono nella molto prossima data di S. Giorgio (23 o 24 aprile)?

([2]) A livello liturgico è presente l'uso di croci di cera ricavata dal cero pasquale che venivano affisse ad esempio «alle quattro porte del paese nella feria sesta dopo Pasqua» (= Venerdì dopo Pasqua: C. RAMPONI, *Le tradizioni di Borgolavezzaro*, Novara 1939, p. 104). Nella Franche Comté, secondo il Van Gennep (*Manuel de folklore français contemporain*, I, 4, Paris 1949, 1641), nei punti che segnavano i confini del comune, il sacerdote raccoglieva due pietre, vi applicava una croce di cera, le gettava una a destra e una a sinistra, invocando la benedizione divina su tutto il territorio. Altrove (Van Gennep, 1642), crocette di cera benedetta erano applicate dal parroco (o dal sacrestano) su case, camere da letto, stalle, o gettate nell'acqua delle fontane. Si combinavano in questi gesti cerimoniali la funzione «terminativa» e propria delle Rogazioni (per cui si veda oltre) e quella «protettiva» della croce, più specificamente legata alla S. Croce. Funzione esplicitamente protettiva avevano le crocette formate con la sgocciolatura del cero pasquale, che venivano distribuite casa per casa a Mira (Venezia): «Queste piccole croci era uso racchiuderle poi in un sacchetto di tela, e appenderle agli alberi da frutta, agli alberi dei filari, alle viti, per proteggere frutta e messi» (*Vita in Veneto*, cit., p. 132). Un tempo, ad Asiago (M. BONATO, *Le Rogazioni del mese di maggio nel Comune di*

*Asiago*, 3a ed., Padova, 1892, p. 19), nei punti dove il sacerdote «recitando parte del Vangelo di S. Marco con le annesse preci rituali marca col segno di croce i quattro venti ed implora dal cielo la preservazione di que' luoghi dalle temposte dell'aria «il sacrestano deponeva «appiedi d'ogni *capitello*, e d'ogni legno di croce (...) un *Agnus Dei* di cera spargendovi sopra dell'acqua benedetta». Gli *Agnus Dei*, precisa il Bonato (nota p. 30), «sono piccoli pezzi di cera, improntati d'una figura di un Agnello portante la croce, presi ad imitare da quelli che il Papa benedice nella Domenica in Albis ogni sette anni, perché siano distribuiti al popolo. Sono simbolo di G.C. risorto, e si conservano come strumenti di aiuto celeste contro le gragnuole, i turbini e altri pericoli». Curiosamente, in cimbro venivano chiamati, sempre secondo il Bonato, *bächsene Kreusle*, cioè «crocette di cera»: sembrerebbe dunque che gli *Agnus Dei* avessero sostituito le più antiche croci di cera.

(3) Già intorno al 940 Marcsuith, badessa del convento di Schildesche presso Bielefeld, compie un preciso accostamento tra lustrazioni pagane e processioni cristiane nel fissare le norme per le processioni della Pentecoste nella sua giurisdizione: «Ordiniamo che ogni anno il secondo giorno dopo la Pentecoste, portando in giro in un lungo percorso nelle nostre parrocchie il patrono della Chiesa [cioè le reliquie del santo] e purificando processionalmente (*lustrantes*) le vostre case, e, in luogo di un ambarvale pagano (*pro gentilicio ambarvali*), vi maceriate con le lacrime e le varie pratiche di devozione e portiate un'elemosina per il sollievo dei poveri (...) cosicché compiendo il percorso (*ambitum*) da voi stabilito con una pia processione nella predetta mattinata riportiate al monastero [le reliquie] col debito onore. Confido anche che per la misericordia del patrono stesso, grazie a questo giro i semi della terra riescano più fecondi e le diverse intemperie cessino» (cit. in: W. MANNHARDT, *Wald- und Feldkulte* I, *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme*, Berlin, 1875, p. 401 e segg.) È singolare che anche a livello popolare le Rogazioni maggiori siano considerate una istituzione antichissima, tanto che «Gesù Cristo stesso una volta vi prese parte»: (I.V. ZINGERLE, *Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler Volkes*, Innsbruck, 1971, p. 145).

(4) Un tempo la Chiesa imponeva l'astensione dal lavoro durante le Rogazioni, sia per quanto riguarda le attività manuali, sia per quanto riguarda quelle commerciali. Credo si debbano spiegare in relazione a tali divieti certi tabù attestati ad esempio in Francia: «*Qui fait la bue aux rogations - sera au lit pour les moissons*», chi fa il bucato alle Rogazioni, sarà ammalato alla mietitura, dice un proverbio citato dal Van Gennep; e chi fa cuocere il pane nei giorni delle Rogazioni lo troverà ammuffito per il resto dell'anno.

(5) Non so trattenermi dal rilevare una curiosa coincidenza. La divinità pagana che presiede alle *Ambarvalia* è Marte: il nome Mamerto non è altro che la forma italica (osca, ecc.) del nome Marte...

(6) EVELYN MARTINENGO CESARESCO (*Sur l'usage de frapper les enfants pour les faire souvenir d'un événement*, «Revue des Traditions Populaires», I, 1886, p. 220), riferisce che a Londra era invalsa ed esisteva ancora l'abitudine di percuotere invece dei piccoli testimoni, le pietre confinarie stesse: mentre i bambini si picchiavano tra di loro! Sull'argomento si veda anche G. PITRÉ, *L'uso di picchiare i fanciulli in certe solenni occasioni*, ATP V, 1886, pp. 457-8.

(7) Un discorso a parte meriterebbero le processioni fluviali, che si riscontrano qua e là nel periodo tra S. Marco e l'Ascensione. A Newcastle-on-Tyne, «il giorno dell'Ascensione – scrive il BRAND (*Observations cit*, pp. 114 e segg.) – i magistrati, i funzionari alle acque (*river-jury*) della corporazione della città [accompagnati dagli allievi della scuola elementare], in base a un antico costume, fanno la loro processione annuale sull'acqua nelle loro chiatte, visitando i confini della loro giurisdizione sul fiume, per evitare sconfinamenti. In quell'occasione, gioiose libazioni sono offerte al genio del nostro possente fiume». A Tolosa, nel '600, riferisce P. SÉBILLOT (*Le Folklore de France*, Paris, 1903-1907, 2, pp. 375 e segg.), il terzo giorno delle Rogazioni si faceva una processione sulla Garonna, così descritta da un contemporaneo: «Ci si riunisce in un punto della città chiamato il Castello ove chi lo desidera prende posto in varie barche coperte e ombreggiate con fogliame; tre o quattro sono riservate, una in particolare per i sacer-

doti o monaci benedettini e le altre per suonatori di tamburo, di oboe e di violino. In quest'ordine le barche scendono lungo la Garonna fin sotto alla chiesa della Daurade. Durante il percorso un padre benedettino che è tenuto e protetto at-tentamente da due uomini, dopo aver fatto segni di croce sull'acqua, vi tuffa parecchie volte una croce che ha attaccata ai polsi. Mentre la processione naviga in questo modo potete sentire il suono dei violini, degli oboe e dei tamburi interrotto talvolta dal fragore delle fucilate e delle esplosioni di bombette e petardi (...) Si ritiene che in base a questa pratica di devozione l'acqua non diventerà corrotta e infetta.»
In Italia processioni di questo tipo sono attestate nel Veneto.
Il giorno di San Marco «da Crespino [in provincia di Rovigo] prende il via sul Po un corteo di barche che, giunto in mezzo al fiume, vede un sacerdote buttare in acqua una palla di cera benedetta, ed a Taglio di Po [sempre in provincia di Rovigo], finita la messa mattutina, i fedeli si mettono in processione. Giunti a metà strada il cappellano prende il posto del sacerdote officiante, che si reca sulla riva del fiume e butta in acqua la simbolica palla di cera benedetta.» (AA.VV., *Vita in Veneto*, cit., pp. 119-121). Il giorno della Santa Croce a Boara (provincia di Padova) avviene lo «sposalizio» con l'Adige: «Sulle sue sponde vengono posti i doni della terra offerti dalla gente, mentre il sacerdote – cantando alla testa della processione – termina il rito gettando un anello di rame benedetto nelle acque dell'Adige. I contadini lo imitano, lanciando anch'essi i loro doni in acqua» (id., 124).
Il fiume è un confine per eccellenza, ma un confine per sua natura instabile, ed è dunque comprensibile che alla cerimonia di «revisione» annuale del confine stesso si accompagni l'idea – che sembra accomunare queste cerimonie – del propiziarsi il fiume stesso mediante un dono simbolico. Rientra in questa classe di rituali lo «Sposalizio del Mare» che si celebrava a Venezia il giorno dell'Ascensione?

(8) Lasciti per la distribuzione di cibi durante le Rogazioni sono presenti anche altrove, per esempio in Friuli (V. OSTERMANN, cit., p. 130): «In alcuni paesi vi sono lasciti per la distribuzione, a cura della fabbriceria, di pane, vino, uova o formaggio a tutti coloro che intervengono alla processione; l'indomani si porta un pane per ogni famiglia, e questo spetta per diritto a chi non l'ebbe nella processione». Altrove, il pane o altre offerte erano raccolte durante la processione, come avveniva ad Asiago al ritorno in città: «Dappresso al gonfalone un uomo con una gran cesta raccoglie le offerte del pane per i poveri che da ogni casa si viene a portare sopra un piatto: e il gonfalone si abbassa per porgere la croce al bacio degli offerenti.» (M. BONATO, cit., p. 39).

(9) La consuetudine può apparire anche spostata al 3 maggio. «Nel giorno di S. Croce si portava dietro dai fedeli alla processione con la reliquia della S. Croce, la scatoletta [contenente le uova] dei bachi, che si mettevano poi a covare nel letto sotto la piuma» (C. RAMPONI, *Le tradizioni popolari di Borgolavezzaro*, Novara, 1939, p. 91).

(10) Sembra poco diffusa la consuetudine di trarre presagi dall'andamento del tempo durante le Rogazioni. Scrive tuttavia l'Ostermann (cit., p. 129): «Le Rogazioni sono tre: l'una attorno il paese (*'tor de vile*); l'altra attorno gli orti (*'tor dai orz*); e la terza attorno la campagna (*'tor tavièle*). Dai giorni delle tre Rogazioni si traggono pronostici per i raccolti; il primo giorno per gli ortaggi e la vendemmia, il secondo per le messi, il terzo per i fieni.»

(11) Rinvio a quanto ho scritto in proposito in *La ricerca folklorica*, 36, 1997: «Leggende. Riflessioni sull'immaginario», a cura di D. PERCO, pp. 83 e segg.

(12) H. DONTENVILLE, *La mythologie française*, Paris, 1948, cap. V, «La procession du dragon», pp. 132 e segg.

# La Grande Rogazione di Asiago

# Istantanea

di Mario
RIGONI STERN

Mi son visto il mio nome nelle relazioni e... non sapevo niente. Son venuto qui soltanto per passione. Ma giacché quello che è scritto nel programma mi sembra *memorie*, vi racconto tre memorie.

Allora, prima degli anni Trenta, forse ero in prima elementare, mia madre mi aveva mandato nei prati a raccogliere le *scile*, le violette e i trifogli per colorire le uova, il giorno dopo mio padre mi portò alla Rogazione assieme ai miei fratelli. Ma di prima ancora c'è una vecchia fotografia dove sono bambino in braccio a mia madre, avrò avuto tre anni e si vede il trascorrere del tempo, anche per come eravamo vestiti, forse con residuati militari lasciati qui dalla Grande guerra. Il posto dove ci ritrovavamo a fare merenda era sopra una galleria a sinistra della chiesetta; poi ogni anno eravamo lì, quel luogo lo aveva scelto mio padre. In quelle trincee, ricordo, andavo a raccogliere le cartucce. Cartucce inglesi, ancora con le pallottole ed erano come le uova lasciate dalla guerra, questo è un ricordo della Rogazione forse anni Venti.

Ricordo molto bene l'ultima Rogazione che nel 1938 feci prima della seconda guerra mondiale con il vecchio Nane Sciran e Angelo Gaiga. Nane era uno dalla voce poderosa, in cimbro Sciran vuol dire «che grida», l'Angelo Gaiga invece faceva il contralto, io assieme ai ragazzi della mia età mi accompagnavo a queste persone molto anziane per noi, avranno avuto sui settant'anni, ma ci sembravano molto vecchi, erano nati nell'Ottocento e ricordo le loro voci poderose; Sciran era accompagnato dai suoi cinque figli, tutti assieme facevano un coro. Erano il coro dell'Ebene, a questo rispondeva il coro delle donne del Bald, della contrada Bosco. Con loro c'era una vecchia senza denti, completamente, *zahnuar* dicevamo noi, la quale cantava a gola spiegata le canzoni cimbre e noi ragazzi rimanevamo, mi ricordo, incantati ad ascoltare! In quell'anno mi arruolai negli alpini. Avevo 17 anni. Poi nel 1940 scoppiò la guerra, in Francia, in Albania, nel 1941 in Russia. Su un calendario, tutti quanti avevamo in tasca un piccolo calendario tascabile dove si segnavano i giorni della licenza, contavo sempre i 39 giorni dopo Pasqua per segnarmi la Rogazione. E quei giorni il mio cuore era qui.

Ma fu particolarmente qui il mio pensiero nel 1944, quando mi ritrovai in un lager della Slesia Polacca, era un lager dove si moriva per fame, i più deboli morivano e io mi sognavo il giorno della Rogazione. Ricordo che quel giorno, con grande fame e grande debolezza, girai

1. Asiago (m 1001). Contrade Costa, Rigoni di Sotto e di Sopra, ca. 1962.

dentro i reticolati del lager cantando con la mente questo che avete sentito poco fa. Ecco quella è stata la mia Rogazione del 1944.

La Rogazione del 1945 avvenne il giorno che ritornai a casa. Avevo calcolato che doveva essere in quel periodo, ma avevo perso il conto dei giorni che scorrevano. Camminavo convinto di essere in tempo, invece ero per strada, venivo a piedi da un Lager da dove ero fuggito. Il giorno della Rogazione stavo risalendo l'Altipiano e mi videro passare per Thiene. Una signora che mi aveva riconosciuto telefonò ad Asiago all'ufficio postale, alla Teresina della Posta: disse «Ho visto passare el fiólo del Tita, el Mario Stern, a pìe per Thiene, l'avìsa a casa sua!» Mio padre, tranne mia madre che era inferma e mia sorella che l'accudiva, mio padre con tutti i suoi figli, tranne io e non sapevano dov'ero, era a camminare con la Rogazione. Mia sorella quando la Teresina l'avvisò che ero per via lasciò a casa mia madre sola e corse al boschetto di Gallio, dicendo «Papà, il Mario è per strada, mi han telefonato che l'hanno visto che passava da Thiene!» Mio padre che faceva parte del coro degli uomini quel giorno non aveva mai cantato. Da quel momento, quando gli han detto che ero per strada si è messo a cantare fino ad Asiago. Io arrivai alla sera con il camioncino dei partigiani, scesi davanti all'albergo Croce Bianca. Pensavo che la Rogazione fosse il giorno successivo. Quella volta mancai all'appuntamento. Ecco ora gli anni passano... Speriamo che domani il tempo sia bello, speriamo di vederci! Ma l'augurio per questa Rogazione, avendo visto tante guerre, è un augurio che porti la pace; che la smettano di far volare gli aerei con le bombe, questo sarebbe il vero Giubileo: la pace sul mondo!

E domani chi va a questa Rogazione partecipi con questa idea. Arrivederci.

# Il giro del mondo di Asiago

*Com'era, com'è*

di Giancarlo
BORTOLI

Pensando di fare cosa gradita al lettore, tanto a colui che conosce cos'è la Grande Rogazione di Asiago, quanto a chi si avvicina per la prima volta all'evento, riporto qui di seguito una poco conosciuta cronaca, tratta dalla «Domenica del Corriere» del 26 maggio 1901 ([1]). Sarà utile per confrontare la descrizione di allora con quanto avviene adesso, a distanza di un secolo.

«La terza Rogazione di Asiago è una festa così caratteristica che non trova riscontro in nessun altro paese d'Italia e fuori. È una processione singolarissima, non tanto per la moltitudine di persone che vi prende parte, ma soprattutto per la sua lunga durata e per l'esteso tragitto che percorre. Questa processione infatti continua per ben dodici ore: un'intera giornata, e si svolge sopra un cammino lungo circa 23 chilometri. La strada percorsa abbraccia tutto il contado asiaghese descrivendo un circolo grandioso, e per questa sua forma circolare e per la durata eccezionale dello straordinario pellegrinaggio propiziatorio, ancora oggidì chiamasi la terza Rogazione con questa frase originale «andare intorno al mondo». La festa costituisce un vero avvenimento anche per i paesi vicini e richiama forestieri; la buona gente poi vi ricamò sopra questo pronostico che, se il tempo non fa buono si rimetterà a bello indubbiamente dopo la grande Rogazione d'Asiago. Non di rado avviene che il giorno fissato, la vigilia dell'Ascensione, sia piovoso, o minacci di piovere, allora la processione viene prorogata per uno o più giorni fin tanto che il tempo sia rassicurante. Non si sa da quando dati e come venne a sorgere questa strana e pur tanto poetica transumanza; certo è che essa rimonta a vari secoli addietro; qualche parroco tentò di sopprimerla, ma gli asiaghesi sono attaccati ad essa come i napoletani alla festa di Piedigrotta: ogni conato di sradicarla tornò vano .

Per vari giorni prima del convenuto, la sera, dalla borgata e dalla campagna asiaghese si elevano al cielo numerosi cori di donne e fanciulli inneggianti alle glorie della Madonna e non è a dire quanto sentimentali sieno questi *cantici* serotini che si ripercuotono dalle valli e dai poggi circostanti nell'aria profumata di maggio. Sono i cori che si accordano, si addestrano nelle arie delle *laudi sacre* che saranno cantate nella Rogazione spettacolosa; e i cori si rispondono a vicenda e Fanno a gara per eccellere nel dì della festa. Per lo passato queste prove esordivano nelle contrade la domenica dopo il 3 maggio, ma oggi questa data non viene scrupolosamente osservata.

Finalmente il gran giorno è arrivato: l'ha annunziato al mattino l'allegro

suono delle campane. La processione esce dalla bella chiesa parrocchiale circa alle sette: la precede uno stendardo con la croce bianca in campo rosso; quindi viene la schiera degli uomini, poi il clero e le donne. Si avanza lentamente attraverso il paese e ad ogni tratto riceve nuovi manipoli di devoti: s'ingrossa, si allunga sempre più; chi reca una sporta, chi una corbella o un canestro per la colazione e da quella fila sterminata di uomini e donne di ogni età e condizione s'innalzano e si confondono col festoso gorgheggio delle allodole le insinuanti melodie dei cantici che si espandono nella quiete della serenità mattutina per tutto l'altopiano.
Il prete ufficialmente monta a cavallo: la processione gira l'agro comunale ad oriente, poi si dirige a mezzogiorno: sale colline, discende per valloncelli, va per prati screziati di primule nivee, di sanguigne acetose e di gialli ranuncoli, per pascoli, per campi or ora solcati dal vomere. Ad ogni croce o tabernacolo, adorni per l'occasione di frasche e di fiori, la schiera si sofferma e tacciono i canti: il sacerdote recitate le preci liturgiche, benedice, ai quattro venti, quindi si prosegue a viaggiare e si canta, si canta sempre.
Passano Làithen, Zocchi, Pennar, Meltar, località sorridenti di una alpestre poesia indescrivibile, quindi la processione si addentra in un fitto bosco di conifere nereggianti e arriva al Lazzaretto. È questo un mesto recinto in mezzo a una selva d'abeti dove nell'epidemia pestilenziale del 1631 si trasportarono per cura gli appestati e se ne seppellirono i morti; nel 1665 vi si eresse un'umile chiesuola dedicata a S. Sisto e ogni anno nella terza Rogazione vi si celebra la messa, dopo la quale il sacerdote asperge di acqua lustrale le tombe vicine. Questo fosco nido di morte si tramuta allora in luogo di sollazzo e di piacere. Sono le dieci. Dopo le cerimonie religiose, la folla si scioglie e si sparpaglia tra i meandri suggestivi del bosco, sotto una roccia chiazzata di muschio, sopra un verde tappeto di flora montana. Qui il numero delle persone si accresce per molti che convengono direttamente da Asiago e dai paesi limitrofi. La gente, a gruppi, a brigatelle si abbandona allegramente all'asciolvere confortata e stimolata da una sottile brezza montanina fragrante di resina che spira tutt'intorno. Dopo la colazione si viene al dono o meglio alla *caccia delle uova* variopinte, poiché vuole la usanza che la dispensa dell'uovo tradizionale si faccia qui oggi, anziché il giorno di Pasqua. Le uova vengono donate non solo fra amanti, ma fra gli amici e conoscenti; che se mai, ciò che avviene non di rado, qualche contadinotta si dimostrasse un po' ritrosa nel porgere l'ambito regalo, allora è un correre, un inseguirsi di qua e di là pel campicello, pel bosco sinché l'uovo è donato o schiacciato in tasca alla dura di cuore. La scena è oltremodo gaia e caratteristica: la sosta del Lazzaretto costituisce la parte tipica della festa. Dopo un'ora o meno, a seconda, si eleva il sacro vessillo, il sacerdote rintuona le litanie, si sciolgono i crocchi, cessa il vocìo e i devoti formano di nuovo la processione che percorre un altro tratto di bosco, poi s'inoltra per pascoli aperti, per estese praterie, care al pennello di Filippo Carcano, girando ad occidente. A mezzogiorno arriva a Camporovere, un grazioso paesello sul declivio della Valdassa e a ridosso del monte Interotto, piacevole meta di scampagnate e dove tuttavia è generalmente parlato il dialetto cimbro. I suoi abitanti hanno una costumanza più unica che rara.

Nel giorno dell'Ascensione convengono processionalmente in un luogo non lungi dall'abitato: quivi il curato benedice solennemente varie ceste ricolme di calda polenta e di ricotta che s'imbandiscono di poi agli intervenuti accoccolati sopra un prato, i quali dopo una scorpacciata di questo cibo grossolano, ritornano, girando un monte, in paese.
Questa quarta Rogazione dura sei ore.
Nella fermata di Camporovere il popolo si rifocilla e vengono contraccambiate le uova ricevute al Lazzaretto; quindi il pellegrinaggio campestre si riordina e prosegue verso settentrione. La schiera dei devoti però è scemata, sia perché qualcuno viene trattenuto in Camporovere più alla devozione a Bacco che ai Santi, sia perché la parte che resta è la più faticosa. La fila, sempre litaniante, ascende le aduste spalle di Kràǹzèr-ecke, un alto colle simile a un tumulo immane, attraversa un'altra macchia di abeti, svolta ad oriente, costeggia Asiago e vi entra trionfalmente salutata dalle campane e ammirata dai neghittosi. Lungo il borgo, i fedeli depongono in apposita cesta dei pani che saranno distribuiti ai poverelli.
Sono le sette di sera: gli ultimi sprazzi del sole indorano le brulle cime delle Dolomiti circostanti, aspre e ferrigne; indorano le creste nevose dei monti che si ergono giganti sull'Astico. La processione tra i cori assordanti delle contadine rientra nella chiesa.
Così i buoni asiaghesi hanno compiuto il giro del mondo!»

Questa la breve ma efficace descrizione della «Grande Rogazione» di cent'anni fa. Essendo appunto trascorso un secolo, chi legge questa cronaca rimarrà colpito, se almeno una volta ha partecipato al «Giro del Mondo» asiaghese, sia per le differenze, che per uguali episodi rituali che potrà cogliere rispetto ad oggi. E non credo mancherà la domanda: da dove arriva, quanto antico è questo rito? Già il nostro cronista afferma:

«Non si sa da quando dati e come venne a sorgere questa strana e pur tanto poetica transumanza; certo è che essa rimonta a vari secoli addietro».

Vediamo.

Secondo l'Abate Modesto Bonato (1812 - 1902), insigne e documentatissimo storico dei Sette Comuni,

«nell'uso e linguaggio della Chiesa *Rogazioni* e Litanie suonano la stessa voce... vogliono dire: *Preghiere con istanza*. Siccome poi cotali preghiere in parecchie circostanze si fanno da comitive di Fedeli sfilando a due a due da una ad altra Chiesa, e tornando or breve or lungo giro alla Chiesa medesima, d'onde partirono quelle due voci le si prende eziandio in senso di *Processioni*...».

E così prosegue per spiegarne le origini

«...Propriamente portano tal nome, e le distingue dalle altre, quelle che hanno luogo nei tre giorni precedenti alla Festa dell'Ascensione, dette altresì dal corso dei tre gioni le *Rogazioni Triduane*. La loro origine risale all'anno 474; e chi primo le istituì fu S. Mamerto, Vescovo di Vienna, città

situata sul Rodano, a breve distanza da Lione nelle Gallie (oggidì Francia)...vivendo ancora il Vescovo Mamerto, d'improvviso una furia di terremoti e d'incendi *[funestò]* la città di Vienna e il suo circondario... Avvicinandosi le feste di Pasqua, il Vescovo spera nella Vigilia della notte di placare il cielo...» ([2]).

La calamità verrà debellata e Mamerto

«...inventa allora la forma delle odierne Rogazioni, cioè di quelle preghiere, nelle quali s'invoca l'aiuto di Dio, di M. Vergine, dei Santi...».

Questo rito ebbe successo e venne adottato in tutte le Gallie. Circa quattrocento anni più tardi, sembra in occasione di un grande terremoto che colpì l'Italia, con decreto di Papa Leone III, le Rogazioni vennero diffuse in tutta la chiesa nei tre giorni antecedenti l'Ascensione. Il decreto di questo Papa, secondo quanto ci narra l'Abate Modesto Bonato, fu tuttavia preceduto, a cavallo del VII sec. d.C. e nell'epoca del Papa S. Gregorio Magno, da un altro evento disastroso: una grande pestilenza che colpì particolarmente Roma. Una volta cessata, si presero a celebrare le Rogazioni il 25 aprile per ringraziare Dio «...di aver liberato Roma da sì terribile pestilenza». Data importantissima per il nostro altopiano il 25 aprile; essa coincide con la ricorrenza di S. Marco evangelista, giorno nel quale i pastori che si trovavano in pianura, lì scesi a far svernare le greggi, dovevano lasciarla alle coltivazioni per risalire nei pascoli di montagna. Si può arguire insomma che se sin dall'antichità si tenevano anche quassù le Rogazioni in questo giorno, vi doveva essere un maggiore afflusso di gente proprio per la presenza dei pastori.

A queste ultime processioni del 25 aprile venne dato il nome di *Rogazioni Maggiori* e di *Minori* a quelle celebrate prima dell'Ascensione, sembra perché le prime partivano dalla Chiesa di Santa Maria Maggiore e le seconde di Santa Maria Minore in Roma. Così il Bonato, il quale non manca di sottolineare che

«...al tempo degli Dei falsi e bugiardi si riscontra presso gli antichi Romani un non so che di somiglianza tra le nostre Rogazioni ed i riti e le cerimonie praticate in una Processione, che per loro avea luogo all'avvicinarsi la stagione delle messi. Allora dodici Sacerdoti, chiamati *Arvali*, portando in capo una corona di spighe legata da bianca fettuccia, facevano per tre giorni il giro intorno ai campi biondeggianti di biade, seguiti dal popolo della campagna, menando seco ora una pecora, ora un toro, ora una scrofa da sacrificarsi in onore di 'Saturno', dio vindice della buona agricoltura, ed a Cerere, dea che produce e dona le biade; e danzavano, e cantavano inni e preghiere con cui si promettevano da quelle due divinità abbondante e felice raccolta» ([3]).

Il nostro storico rifiuta però il paragone tra le Rogazioni cristiane e questa festa pagana. Vedremo.

Per quanto riguarda Asiago, occorre anche in questa comunità distinguere tra le due «piccole Rogazioni», di breve percorso, e la «Grande Rogazione» che le segue, e il cui tragitto impegna l'intera giornata, come tuttora avviene e come ci ricorda l'articolo sopra richiamato; dalle sei di mattina però, e non dalle sette, sino alle sette di sera. Circa la lunghezza del percorso che il nostro cronista quantifica in 23 chilometri, ad un più attento esame ne dimostra di più. Da un calcolo da me fatto sulla base del percorso trasposto su di una cartina geografica, millimetrando lo stesso e tenendo conto della scala utilizzata, risultano 33,4 km. Il tutto però considerando lo svolgersi del tragitto in linea d'aria: se si tiene conto anche delle innumerevoli salite e discese e della minor linearità dei sentieri rispetto alla trasposizione su disegno, bisogna concludere che il percorso stesso è alquanto più lungo. Che l'aggettivo «grande», attribuito alla Rogazione asiaghese, derivi dalla particolare lunghezza del percorso, non avrei dubbi.

Il nome di «giro del mondo», del quale si ha riscontro sin dall'Ottocento, nasce anche dalla forma del tragitto:

> «La strada da essi *[alpigiani]* percorsa girando in tal guisa la campagna del Comune di Asiago, compreso un lembo di bosco... *[descrive]* una spezie di circolo nel quale ogni plaga del paese vendica la sua parte di lustrazione e di benedizione. Non farà quindi meraviglia che anche adesso in bocca dei fanciulli del paese suoni una frase originale, che rivela ciò che si passa nel loro animo nel fare la prima volta quel viaggio per essi straordinario: ed è questa: andiamo intorno al mondo, stimando que' fanciulli, là finire il mondo dove, come sembra ai loro occhi, i monti della patria tutt'all'intorno chiudono l'orizzonte, quasi toccassero il cielo» ([4]).

Insomma, la processione gira attorno al mondo di Asiago! Secondo una tradizione orale, la Grande Rogazione di Asiago sarebbe stata istituita quale voto, a seguito della peste del 1631: «È pur sempre una processione penitenziale voluta dalla Chiesa e solennizzata come ex voto dopo la peste...» afferma un nostro paesano ribadendo ciò che tutti sostengono ([5]).

Che un legame con quella calamità ci sia è pacifico e ne vedremo le ragioni. Ma prima di affrontare questo e altri temi, penso sia opportuno descrivere nuovamente e più diffusamente come si manifesta e quale tragitto percorre questa lunga e polare processione, avvertendo il lettore che per quanto efficace possa esserne l'illustrazione, mai questa sostituisce le emozioni, le sensazione e le impressioni che si hanno nel parteciparvi. Tuttavia, senza la descrizione dell'itinerario, dei piccoli e grandi riti e abitudini che lo accompagnano, risulterebbe assai più difficile la comprensione di quanto andrò esponendo, con particolare riferimento alle mutazioni intervenute nel tempo.

Per comodità, fisso la data del suo svolgimento il sabato che precede l'Ascensione dell'anno 2000.

1. Rogazione del 16 maggio 1928. Località Corda mons. Marzaro.

2. Capitello di S. Peter. Foto databile, per i vestiti, agli inizi del secolo XX. Forse di qua, all'epoca, ancora passava la Rogazione.

È un bel pomeriggio di primavera. La neve da tempo ha lasciato i prati che verdeggiano punteggiati di quelle varietà di fiori che la primavera inoltrata sa donare soltanto in montagna: domani, 3 giugno 2000, ci sarà la Grande Rogazione. In tutte le case fervono i preparativi. Le ragazze, imbracciato un cestino o una sporta, vanno per i prati a raccogliere quelle erbe e quei fiori che secoli di generazioni hanno saputo valorizzare allo scopo: di decorare le uova.

Così *scille*, fiori di tarassaco, violette, ranuncoli, foglioline di cumino vanno ad aggiungersi agli altri segreti necessari a comporre la variopinta e screziata tavolozza delle uova della Rogazione. Una piacevole attività, questa della decorazione, che impegna mente, pazienza e abilità delle ragazze giovani e mature. Ecco una testimonianza abbastanza recente:

> «Per tutta la settimana che la precede *[la Rogazione]* penso ai preparativi da fare: bisogna comperare le uova, andare nei campi a raccogliere le scille, i trifogli, il sedano selvatico ed i fiori più belli, indispensabili per colorare, secondo la tradizione, le uova che saranno poi offerte, il giorno della Rogazione, ad amici e conoscenti... uova *[che]* cuociono nel pentolone, da vent'anni adibito a questo solo uso...» ([6]).

Già si capisce, da quel che afferma una delle protagoniste della tradizione, che quest'attività assume la dignità e la rilevanza propria di un cerimoniale, al quale è riservato l'uso di un dato recipiente, e solo di quello.

Vale la pena qui di aggiungere una nuova parentesi storica. Una volta ad Asiago c'era una fiorente fabbrica di scatole: ne facevano tanto

3. Rogazione 1929. Gruppo di ragazze «dominate» da un giovane, al Lazzaretto.

di legno che di cartone. Specie queste ultime, finivano nelle farmacie e nelle gioiellerie di buona parte d'Italia. Di varie forme, avevano in comune le carte adoperate per decorarle: carte dei più smaglianti colori.

Durante i preparativi del giro del mondo, le ragazze appunto andavano dai «Colombi», questo il soprannome della famiglia Rigoni, produttrice delle celebri scatole, per farsi dare ritagli avanzati di questa carta. Il laboratorio si trovava ad Asiago, all'angolo tra via Garibaldi e via Jacopo Scajaro, in quella parte del paese che noi chiamiamo «la Cuba», etimo dall'incerto significato e che lascia(va) perplessi quei forestieri che notavano le scritte «W la Cuba» spennellate con la calce su di qualche muro nei tempi della guerra fredda.

I Colombo, durante l'anno, non gettavano via quei ritagli variopinti e non più utili alla produzione: li tenevano apposta in uno scatolone per regalarli a chi ne faceva richiesta; ed era una processione, in quei giorni, all'angolo di via Scajaro.

Portati a casa, i ritagli delle carte colorate venivano ridotti in pezzetti minuti; poi, raccolte le uova, a quella stagione abbondanti, venivano lavate accuratamente e tolte dal cassetto piccole pezze di stoffa lì conservate sempre per la medesima ragione. Con la chiara d'uovo fresca veniva unta la loro superficie: sopra ci si mettevano i ritagli colorati, i fiori, le erbe. Volendo si aggiungevano anche delle foglie di cipolla rossa che pennellano di viola lo spazio non coperto da altro decoro; oppure si usava un po' di quel colore che veniva adoperato nelle famiglie per tingere indumenti da rinfrescare (riciclare, diremmo oggi): particolarmente ricercato il rosso; ma più spesso si trovava

il blu, capace di rendere irriconoscibile e come nuovo un paltò grigio «a spina di pesce».

Ora quella fabbrica, che per molti anni aiutò la magra economia delle famiglie di tante contrade dell'altopiano, non c'è più. Tuttavia, l'arte di decorare le uova in quella maniera è rimasta. Così oggi le carte colorate vengono acquistate nei negozi.

Avvolte le uova con le pezze, legate strettamente in capo, vengono messe a bollire il necessario. Gettata l'acqua bollente, intiepiditi un tantino gli involucri, li si apre a soddisfazione della generale e aspettata sorpresa dei presenti: tolta la poltiglia di erbe e ritagli, appaiono improvvise magie di colori, variopinte opalescenze, inusitati chiaroscuri, fantastici arabeschi disegnati dalle erbe e dai fiori. E per la gioia degli occhi di chi riceverà il dono e per l'orgoglio dell'autrice, ogni uovo viene passato con una batuffolo imbevuto d'olio, a risaltarne lo splendore della superficie levigata. Ciascun uovo viene accartocciato con della carta oppure avvolto con qualche straccio. Il prezioso lavoro è subito riposto in un angolo protetto della sporta o del cesto che viene completato per l'indomani: formaggio, polenta, salame, sottaceti, qualche frutto, vino, bibite... il pane no, quello lo si compra al mattino appena sfornato, alle cinque e mezza. Così si faceva ai tempi della mia infanzia e così si fa oggi. E non manca né mancava colui che preferisce dipingere figure (una chiesetta, un mazzetto di fiori), accompagnate da una scritta commemorativa: «Asiago 2000» oppure «Rogazione 2000».

Terminato questo gioioso lavoro ch'è un rito, si preparano le altre borse, gli zaini, l'abbigliamento per il domattina. Il vestiario attualmente indossato è quello di tutti i giorni, con particolare cura alla scelta delle calzature, completo di qualche accessorio utile in caso di maltempo. Pantaloni di velluto a coste o Jeans, camicia pesante di lana e cotone, un pullover, una giacca (talvolta di tipo impermeabile) che assieme al pullover saranno tolti nelle ore più calde, il cappello, un ombrello che assieme ad un coltellino accessoriato di aggeggi spesso inutili (ma non si sa mai) fa parte del bagaglio, mentre il bastone e la borraccia completano l'identità del viandante.

Da alcuni anni si nota qualche persona indossare la riproduzione di un antico costume settecomunigiano, quello del mandriano ([7]). I più giovani portano, per distinguersi, un cappellaccio di feltro grigio ad imitazione di quelli che furono popolari in Tirolo e in Baviera. Ma perlopiù si notano nei maschi normali cappelli da montagna, adornati di qualche piuma, mentre le femmine portano i capelli sciolti, non usandosi quasi più coprirli col fazzoletto grande come uno scialle. L'Abate M. Bonato ci testimonia invece che qualche distinguo ai suoi tempi c'era. Le ragazze di Roncalto si individuavano per un cappello di feltro adornato da una lunga piuma bianca «ondeggiante»; il copricapo di quelle del Bosco invece aveva diverse piume con vari colori ([8]). Si tratta di

4. Rogazione del 1929. Si notino i costumi, con decoro floreale, delle due ragazze in piedi.

un'ultima traccia degli antichi costumi, dei quali sappiamo che gli uomini prediligevano il panciotto scarlatto con bottoniera d'ottone lucido, le donne la gonna al ginocchio, calze rosse cocciniglia, busto di seta decorato con fiori multicolori; per tutti il cappello di feltro con penna di pavone.

Mentre le campane suonano a festa, la gente si concentra nel piazzale della parrocchiale dedicata all'apostolo Matteo, la cui ricorrenza coincide con la demonticazione delle greggi e delle mandrie dalle malghe e con l'antichissima fiera, della quale si ha memoria scritta sin dal 1598:

> «...alla festa di San Matteo, si fa una fiera, dove concorre gran quantità di mercanti per comperar lane e formaggi, che ivi da tutte le montagne circonvicine a' quei luoghi si conducono in grandissima copia, ed in tal giorno di vendono per molte migliaja di ducati...» ([9]).

Alle sei, terminato il festoso scampanio, la processione s'avvia. Muove in capo la bandiera della Rogazione, come una volta, di croce latina bianca su campo rosso, da moltissimi anni portata dalla stessa persona: l'asiaghese Giuliano Rodighiero Rizzieri, in adempimento di un voto.

Incerto il significato araldico. Qualcuno mi suggerisce che è uguale a quella della Danimarca: che si volesse idealmente richiamare la presupposta comune origine dei popoli (cimbri)? Oppure a quella della Svizzera, con la quale l'altopiano aveva in comune il sistema politico amministrativo (una federazione, da noi chiamata Reggenza; lì i cantoni, qui i comuni; lì il borgomastro, qui il cancelliere ecc.). Ipotesi delle quali, al momento, non si trova fondamento. Il disegno corrisponde

all'antico stemma di Asiago (croce di rosso su campo d'oro), non i colori. Semmai è uguale allo stemma della Città di Vicenza; ma Vicenza con l'altopiano poco c'entra: Asiago è da sempre, con tutto l'altopiano, parte della Diocesi di Padova; inoltre con Vicenza, storicamente, i rapporti sono stati di lite per il possesso delle montagne a nord dell'altopiano. Né l'araldica ci aiuta molto (il rosso è il colore del sangue che simbolizza il potere; il bianco, la purezza, il candore dell'animo). Per l'Abate M. Bonato è simbolo di «fede e carità»; ma non spiega il perché, sbagliandone del resto la descrizione: «*croce rossa in campo bianco*». Foto d'epoca, anche se in bianconero, ci permettono quest'affermazione. La bandiera è sempre stata la stessa e il suo significato e la sua origine, al momento, restano sconosciuti.

Come dicevo, alle sei in punto parte la processione, capeggiata dall'alfiere, dal prete e da qualche chierichetto che regge un'asta con un crocefisso che, lungo il percorso, viene sfilato dall'Arciprete per le benedizioni. Per lunghi tratti spiccherà la figura dell'Arciprete, condotto a cavallo.

«La festa costituisce un vero avvenimento anche per i paesi vicini e richiama forestieri», ci ricorda il cronista del 1901. Anche oggi è così. Molti sono i forestieri che dalla pianura salgono per partecipare, in tutto o in parte, all'evento, e molti gli asiaghesi e altopianesi emigrati che non vi rinunciano, cominciando a parlarne nel loro ambiente giorni prima, stupendo gli amici e i colleghi.

Dal piazzale del Duomo muove salendo per via Dalla Zuanna, anticamente chiamata *Kreuse Weh* (via della Croce), perché appunto sale in Piazzetta Croce ([10]). Prosegue lungo l'asse che porta in direzione di Gallio, passando per via Patrioti dove trova il capitello dedicato all'Immacolata, costruito nel 1884 dalla famiglia Paganin-Gent.

Alla processione, proprio come un secolo fa, si uniscono strada facendo altre persone. L'ultimo gruppo, dopo Valdorco, è quello della contrada Ebene e delle altre della zona nord che si unisce laddove inizia via Ebene, lungo la strada provinciale «Valgadena». Lì appresso, ai Rendola, la famiglia Bortoli Kapus pone su di un tavolino, messo sul marciapiede, del latte e bicchieri: chiunque se ne può servire gratuitamente. Da una memoria del 1919 troviamo scritto:

> «Alla Rendola le fanciulle della casa colonica son là ad offrire ai pellegrini il latte appena munto, così come nei cascinali che processione toccherà nel suo tragitto, dove i mandriani appresteranno il latte e la ricotta» ([11]).

La tradizione è rimasta soltanto in questo luogo, scomparendo o modificandosi in altri, come si dirà.

Più in su, prima della località Ferrach, la processione gira sulla destra, passa il brutto quanto malconcio ponticello sopra il Ghelpach,

5. Rogazione del 27 maggio 1930. Benedizione.

6. Lazzaretto. Rogazione del 1933.

abbandona la stradina sterrata girando verso est. Si prosegue nei campi, in salita, fino alla contrada Zocchi, dove la croce lignea determina il confine tra Asiago e Gallio. Qui un arco di «dasze» (rami d'abete), accoglie la processione. Dopo aver percorso per breve tratto la strada che attraversa la contrada, si discende lungo un viottolo, mi pare in parte torrentizio, per poi nuovamente salire, passando sui prati, sino alla contrada Bertigo, adagiata su prati e pascoli ai confini tra i comuni di Asiago e Gallio, dove un altro arco abbellisce e dà lustro al passaggio. Qui si incontra il capitello dedicato alla Madonna Immacolata. Occorre precisare che nelle cronache di un secolo fa non si accenna al passaggio in quel di Bertigo: in particolare il Bonato, e poi tutti quelli che a lui si sono rifatti. Ci conforta però lo scritto sopracitato del 1919 ([12]); evidentemente anche prima della grande guerra Bertigo (in passato oggetto di non pochi contrasti confinari tra i due comuni) costituiva un'angolazione della processione; da questo luogo infatti la processione cambia direzione, rivolgendosi a sud ovest.

Sempre senza sosta, si attraversa il ponte che sovrasta la strada Gallio-Turcio: lì si apre un bellissimo panorama di colline verdeggianti e di estese abetaie.

Si procede verso la popolosa contrada dei Pennar (da Penna-ar, fabbricante di gerle di vimini, da collocare sui carri) ([12 bis]), restandole al di sopra, sino a passare al fianco del capitello e della croce che l'affianca, dedicato alla Madonna delle Grazie (così da informazioni raccolte nel luogo, mancando l'intitolazione esplicita): risale al 1708 e fu ricostruito nel 1924 ([13]). Un nuovo arco dà il benvenuto alla processione. Da qui si attraversa la strada Pennar-Turcio, passando subito presso la fat-

toria Meltar (Mehl-thal, valle della farina o più probabilmente valle dei farinai), lungo il soffice tappeto del campo di Golf che invoglia a camminare a piedi nudi, arrivando sino alla strada provinciale della «Fratellanza», nei pressi del bosco: si imbocca quindi la sterrata in direzione di Bivio Lucca (*Lucka:* significa passaggio stretto), girando verso ovest.

Solo a questo punto, e per la prima volta, si incrocia il bosco e la prima radura che si trova è costituita dall'anfiteatro del Lazzaretto: luogo che prende il nome da San Lazzaro, tutore degli ammalati di lebbra e peste. Qui sorge la cappella dedicata a San Sisto della quale l'Abate Agostino Dal Pozzo ricorda che viene nominata per la prima volta nella registrazione della visita vescovile del 1679 e che

> «nell'altra [visita vescovile] del 1699 si dice che si celebra in essa il terzo giorno delle Rogazioni. Ciò costumasi anche al presente [1790] facendo a quella parte la processione».

Queste registrazioni vescovili, che mi riprometto di recuperare e leggere, costituiscono al momento la più antica testimonianza sulla processione rogazionale, dopo una citazione del 1488 della quale dirò più avanti.

Sembra che la chiesetta fosse dedicata anche a San Rocco perché si trova scritto che Adamo Pilati, rettore della chiesa di S.ta Giuliana di Padova, su incarico del Vescovo, il 29 settembre 1723 «visitò il sacello campestre sito in contrada delle Ave del Comune di Asiago intitolato ai Santi Rocco e Sisto».

Riporto per intero la descrizione che l'inviato vescovile fa del luogo:

> «... vi è un antico cimitero con una croce di legno, dove furono sepolti, al tempo della peste, i cadaveri dei defunti. C'è nel sacello un altare di legno con la mensa di pietra, nella quale non vi è tuttavia pietra sacra; questa ogni anno, nel giorno di festa di San Sisto, cui un tempo il sacello era stato dedicato, ed inoltre nell'ultima processione delle Rogazioni, nelle quali occasioni si celebra in detto sacello, viene portata dai chierici e rimessa in mezzo all'altare nel posto ivi scavato appositamente. Non vi è alcuna suppellettile, se si eccettua una croce e due candelabri di legno, con un graticciato di legno per porta, che pertanto il visitatore ordinò di costruire. Il sacello è chiuso e il tetto e ben conservato a spese della comunità» ([14]).

Non mi risulta che si celebri ancora nella giornata di San Sisto.

Riprendo qui l'efficace descrizione dell'arrivo della processione al Lazzaretto che ci è stata lasciata nel 1919:

> «La campanella di San Sisto squilla festosa; dovunque uno sfolgorio, un scintillio, un brusio immenso. Lo spettacolo è pittoresco. Qua le signorine del paese hanno intonato una preghiera che par quasi un lamento di un'anima, là le contadinotte dalla voce robusta ora hanno ripigliato con tono più alto le litanie dei Santi, più oltre il canto lento e grave degli uomini e del clero. Ecco, ecco la festa del Lazzaretto. E poi? Poi la messa

7. Rogazione del 19 maggio 1939.

che s'ascolta all'aria aperta, poi la colazione che si consuma giocondamente sul musco soffice del bosco, e tra le piante, e sull'erba, tra le viole ed i ranuncoli, poi il rincorrersi di fanciulle e di giovanotti per avere l'uovo screziato, e l'arciprete tutto bianco che dimentico degli acciacchi s'intrattiene con questo e con quello a parlare amichevolmente ed i ragazzetti con le labbra tinte di colore *[sic]* che giocano a battere le uova, e la fanfara degli alpini che richiama sul prato tutto uno stuolo gaio di fanciulle, e poscia, in ultimo il vuoto che lascia la processione quando ripiglierà il cammino attraverso il bosco....» ([15]).

Tutto questo permane tuttora. Ma non ci sono più «i ragazzetti con le labbra tinte di colore che giocano a battere le uova, e la fanfara degli alpini». Quest'ultima probabilmente è un riflesso degli eventi bellici, così come la Rogazione dell'anno 1945 fu scortata da partigiani asiaghesi, armati.

Giustamente è stato osservato che al Lazzaretto ogni famiglia ha il «suo» posto. Così Stelio Benetti:

«La foto che ho davanti agli occhi mi mostra la mia numerosa famiglia in un lontano giorno, ritratta al Lazzaretto, sul posto ove per tradizione 'sedeva'; perché, per quanto ricordo, ogni famiglia aveva allora il suo 'posto', come in un palco di teatro» ([16]).

Abitudine che permane tuttora, nata forse per rendere più facile il cercarsi o dal riconoscere a colpo d'occhio il luogo di sepoltura di familiari (non si deve dimenticare che fu un cimitero!) e radicatasi magari per un intimo bisogno di certezza.

Rimane anche il fatto che al Lazzaretto «la gente della processione si mescola coi venuti poc'anzi da Asiago e coi forestieri della pianura» ([17]).

Qui si celebra la messa alla quale segue la colazione al sacco. Chi non si è portato qualcosa per ristorarsi, trova sempre qualcuno pronto

ad offrirgli una bevanda o un panino. La raccolta o la presa delle uova colorate è orgogliosamente svolta dai ragazzi più o meno giovani, facendo bella mostra delle «prede» riposte nei cappelli e talvolta nei cestini. Ci si saluta, si scambia qualche battuta o si sta in compagnia con chi da tempo non si vedeva. Tutti ti offrono qualcosa.

Verso le 10 del mattino la campanella chiama nuovamente a raccolta e la processione riparte in direzione del monte Kaberlaba (anticamente Choberlaba: pozza della malga, della stamberga), ripiegando poi a nord est e costeggiando le croci delle località che furono malghe o fattorie: Fassa e Poesselle (*Fassa*, da fascia; è infatti una fascia erbosa delimitata dal bosco - *Pöschlen*, luogo cespugliato) ([18]). Lungo le falde di questo monte il percorso, ch'è un continuo saliscendi, consente una bellissima veduta di Asiago e della selva che sovrasta i comuni di Roana e Rotzo, con la loro riviera che costeggia la Valdassa.

Si arriva in prossimità del Ristorante «Casetta Rossa», anticamente una fattoria e prima ancora una malga, che rimane al di sotto del percorso processionale, il quale prosegue verso la contrada di Roncalto, passando prima per il Crestanon e per un cascinale nel quale permaneva la tradizione di lasciare un secchio d'acqua fresca, con una «cassa» (un mestolo di rame), per dissetarsi. Lo scorso anno (1999) non lo notai più, peccato.

Si arriva alla contrada di Roncalto. Anche qui, ci ricorda il Gios, esisteva una croce. Si procede poi in direzione della contrada - colonnello Coda (il toponimo, risalente al 1204, è il più antico che si sia trovato, citato assieme ad Asiago in un documento che descrive i confini di Rotzo, comune che ricomprendeva anche Roana) e qui, in un pianoro prossimo al torrente Ghelpach (Ghel-pach: torrente che proviene da Gallio), la Rogazione si ferma per una breve sosta, di solito dedicata a rinfrescarsi con un frutto o una bibita.

Procedendo in salita, decisamente verso nord, si arriva alla contrada Gaiga (etimo incerto, forse da suonare, suono) e, dopo aver attraversato un breve tratto della strada provinciale, si imbocca un'antica stradina che porta al paese di Camporovere, ai confini con Asiago: qui la processione arriva verso le 12 e 30 e le campane della chiesa l'accolgono suonando a festa. La bandiera viene posata nella croce della contrada Vescovi: inizia la lunga pausa del pranzo;

> «La schiera dei devoti però è scemata, sia perché qualcuno viene trattenuto in Camporovere più alla devozione a Bacco che ai Santi, sia perché la parte che resta è la più faticosa».

In effetti anche nei nostri tempi qualcuno abbandona la Rogazione per tornarsene a casa ma non per i citati eccessi. Coloro che rimangono, o sono ospiti di famiglie amiche oppure fanno il «pic nic» sulle pendici del Monte Rasta (e non a caso Rasta viene da Rusten, riposar-

si). Poiché la sosta è abbastanza lunga, molte persone, dopo essersi rifocillate, da sole o a gruppi, si avviano anticipando la processione.

La tradizione per la quale a Camporovere il «curato benedice solennemente varie ceste ricolme di calda polenta e di ricotta» non c'è più. E nemmeno «è generalmente parlato il dialetto cimbro». Non si vedono più bancarelle che vendono dolciumi e le frittelle che i giovani usavano comperare, come ci ricorda l'Abate Modesto Bonato, perché qui giunta la Rogazione, a metà giornata, toccava

> «...agli uomini fare in Camporovere quelle parti, che le donne ebbero a sostenere al Lazzaretto. L'uovo delle belle e care donatrici ivi ricevuto reclama qui da essi un ricambio di ciambelle. Questa gara di reciproche cortesie torna in onore del costume che la introdusse e la mantiene. Ed ecco il bel sesso d'ogni grado ed età caldamente invitato o condotto per mano ai banchi de' venditori, che ne sono forniti a dovizia. I cordiali mal soffrono allora schifiltà o ritrosia, e di forza loro se n'empie il bianco fazzoletto: dolce peso a portarsi non solo per affetto o gratitudine ai donatori, ma eziandio per pensiero di coloro, a cui, come vedremo, si godranno dispensarne al loro ritorno ad Asiago» ([19]).

Attualmente, in Camporovere, come ho detto, non compaiono né i venditori di ciambelle né noto questo scambio di cortesie da parte dei maschi, se non l'offrire parte delle vivande portate nello zaino all'amica e agli amici che, sistemati sul prato, consumano al sacco panini e quant'altro, predisponendosi alla parte più faticosa della giornata, specie se il sole picchia: la salita sui monti Rasta e Katz (ora Bi; originariamente Kranzenar-ecke, il cui etimo significa «collina seminata»).

Verso le 14,30 la processione riprende il cammino, salendo lungo la strada che porta alla cima del Monte Interrotto (Hinter-knotto, dietro il sasso), passando per il Rasta. La abbandona per svoltare a est e discendere lungo un sentiero dapprima largo ma che poi si fa angusto, lasciando più sotto la contrada Büscar e i Carlini, costeggiando il bosco stando al di sopra dell'omonima contrada colonnello Bosco, salendo poi lungo il pendio del Monte Katz (Bi), reso ancora più faticoso dal canto a pieni polmoni, canto di litanie delle quali magari non si interpretano le parole, di per sé semplici, ma la cui caratteristica musicalità corale accompagna l'intero giro, entrando rapidamente nella memoria. Sulla cima, un pianoro solcato dalle trincee della grande guerra, accoglie la processione che arriva in ordine sparso: una grande croce in traliccio di ferro domina l'intera conca di Asiago; come per le altre croci lambite durante il passaggio della Rogazione, la raggiunge una benedizione del sacerdote, resa qui ancor più solenne dal paesaggio.

Una sosta di mezzora rinfranca il corpo. Si ridiscende ripidamente passando poi per la contrada Busa, ove di solito quella buona gente (le famiglie Rodighiero Runa-Fornareto) offre thè e caffè. Lungo quest'ultimo percorso, in particolare, si può notare che specie i più giovani

strappano dei rametti e particolarmente di larice, alquanto elastico e di tenue colore, tratti dagli alberi incontrati per la via; raccolgono ranuncoli, margherite, nontiscordardime e altri fiori. Vedremo poi il perché. Intanto la direzione della processione è nuovamente mutata: si va verso sud, sud est.

Fra i Rigoni di Sotto e la Corda s'incontra la casa dello scrittore Mario Rigoni Stern che, da molti e molti anni, aiutato dai suoi familiari, offre un buon vino rosso, caffè e dissetanti.

La processione prosegue lungo la stradicciola della località Corda. Qui si incontra la croce rimessa a nuovo una diecina di anni fa e con un bel Cristo scolpito nel legno grazie all'opera di Elmo Carli Castarla e Pierantonio Rigoni Maurer. Qui rammento, se prima d'allora l'avevo scordato, il particolare che la croce è ornata di molti rametti di ginepro fresco. Chiesto il perché agli autori, ottengo questa (attesa) risposta: «perché porta bene ai campi, scongiura le tempeste» e, difatti, questa pianta è classificata tra gli antichi simboli, proprio con funzione benefica e col potere generale di combattere il maligno ([20]).

Detto tra parentesi e facendo un collegamento con l'antica tradizione riguardante la campana della chiesa di Santa Margareta in Castelletto di Rotzo, si deve ricordare che alla medesima era attribuito il potere di sconfiggere il diavolo allorché questo cercava di fare del male a quella gente, portando la tempesta. Che il demonio fosse appunto il nefasto autore di tempeste, risale ad una tradizione ufficializzata nel XIII secolo:

> «nel XIII secolo i teologi ammisero che i demoni erano in grado di provocare tempeste distruttive, come sembravano attestare Esodo 9 e Giobbe 1» ([21]).

Passando poi dietro l'Istituto San Gaetano, si arriva ai boschetti di Gallio. Qui la processione si ferma un'altra volta: ma, più che per ristorarsi, per addobbarsi. In questo luogo infatti i rametti di larice, i fiori già raccolti ed eventualmente quant'altro lì la natura offre, come abete e ginepro, servono alle ragazze per costruire bellissime corone con le quali cingono i capelli; i ragazzi usavano fare altrettanto con il bastone, ma ora sta nettamente prevalendo la corona (di solito meno aggraziata di quella femminile) posta sul cappello. Quali le ragioni di questa dolce usanza? Non ce ne parla mai nessuno ma coloro ai quali chiedo, si ricordano che c'è sempre stata.

Mi sovviene l'osservazione dell'Abate Modesto Bonato, fatta all'inizio di questo scritto, circa la somiglianza sia pur lontana, tra questa nostra processione e una del «...tempo degli Dei falsi e bugiardi». Ripeto qui la considerazione dell'autore:

> «si riscontra presso gli antichi Romani un non so che di somiglianza tra le nostre Rogazioni ed i riti e le cerimonie praticate in una Processione, che per loro avea luogo *all'avvicinarsi la stagione delle messi*. Allora dodici

8. Lazzaretto. Rogazione del 1945, scortata dai partigiani.

Sacerdoti, chiamati Arvali, portando in capo una *corona di spighe legata da bianca fettuccia*, facevano *per tre giorni il giro intorno ai campi biondeggianti di biade, seguiti dal popolo della campagna, menando seco ora una pecora, ora un toro, ora una* scrofa da sacrificarsi in onore di Saturno, dio vindice della buona agricoltura, ed a Cerere, dea che produce e dona le biade; e danzavano, e *cantavano inni e preghiere con cui si promettevano da quelle due divinità abbondante e felice raccolta*».

Ho posto in corsivo le possibili similitudini di un rito antico e profano che, magari rimanendo intriso nella memoria popolare come qualcosa di positivo, si sovrappose o venne sostituito da un rito similare, partito dalle Gallie e poi stabilizzatosi in Italia. A me sembra che il paragone tra le due processioni possa reggere, laddove si somigliano: il tempo di celebrazione (*all'avvicinarsi la stagione delle messi*, cioè all'avvicinarsi dell'estate); l'adornarsi con vegetali (*corona di spighe legata da bianca fettuccia*, alias la coroncina di fiori e rametti di larice e d'abete); il numero delle processioni (*per tre giorni*, e anche le rogazioni erano e sono tre); il tipo di percorso (*il giro intorno ai campi biondeggianti di biade*), da noi attorno ai campi prossimi alla fienagione: e si noti quell'*intorno*; la partecipazione tanto dei religiosi che di quella popolare (*popolo della campagna*) e, se vogliamo, anche quella di un animale (*menando seco ora una pecora, ora un toro, ora una scrofa*): da noi potrebbe essere il cavallo sul quale monta l'arciprete per alcuni tratti del percorso. Il pregare e cantare è fatto ordinario ed è storico che quelle preghiere vogliono esorcizzare calamità (la peste) ma in particolar modo la cattiva stagione (*cantavano inni e preghiere con cui si promettevano da quelle due divinità abbondante e felice raccolta*).

A questo punto ci si potrebbe chiedere se la tradizione sia stata

trasmessa all'altopiano dei Sette Comuni per via romana (veneta); cioè se sia frutto di un influsso della sottostante pianura, magari assorbito per il tramite dei pastori che la frequentavano, e/o per il tramite dei preti quassù presenti; ovvero per via Gallo celtica, giuntaci tramite i nostri antenati, i «cimbri». Né, per quanto ne so, si può essere sicuri che questo tipo processionale faccia parte della cultura romana. Potrebbe anche essere l'elaborazione o l'appropriazione di riti di altri popoli ancora. Antico certamente è.

Riprendiamo il cammino della processione. Dai boschetti di Gallio raggiunge la strada provinciale Asiago-Gallio che percorre per un tratto per poi girare sulla sinistra, verso sud, incrociando al Ferrach la via del mattino. Procede per i prati in direzione dell'Ossario, verso ovest, gli passa sul retro, vicino alla fattoria del Leiten (declivio) e al capitello dedicato all'Addolorata che sta lì appresso, sembra edificato nella seconda metà dell'800; scende verso la strada che dà alla contrada Zocchi, vicino alla vecchia fattoria dei Bortoli, ora residenza Barbierato; attraversa la strada e raggiunge la fattoria delle Lise, ora abbandonata, dove stava un crocifisso. Da qui imbocca la via Lise (delle «villette») ed entra in paese da sud (capovilla). Una campanella suona a distesa: è quella della chiesetta di San Carlo, edificata dai Conti Barbieri nel 1668, nella contrada una volta detta «dei fumagai» per le case prive di camino.

Qui succedeva qualcosa che oggi non si osserva più. Il benessere ha determinato la scomparsa (negli anni Sessanta) di una tradizione solidaristica: si usava porre nelle ceste lì appositamente lasciate il pane avanzato: era quello il «pane per i poveri», tradizione citata anche dal cronista del 1901: «lungo il borgo, i fedeli depongono in apposita cesta dei pani che saranno distribuiti ai poverelli». Ora un cestello raccoglie le elemosine. E un'altra usanza, scrive l'Abate Bonato, scomparse alla sua epoca (fine del XIX secolo): gruppi di fanciulli vestiti a festa con un piattello in mano attendono che «la sorella, la congiunta, l'amica spiccandosi un istante dalla processione, [venga] a loro deporre nel piattello con un bacio sulla fronte le ciambelle di Camporovere...».

Poco più avanti si passa accanto alla croce di marmo rosso di piazzetta Cairoli, imboccando poi il corso principale di Asiago: qui la barriera parallela delle case rende più possente la voce dei cori che contendono la forza delle campane della Chiesa di San Rocco, suonate a festa: si formano subito, nei marciapiedi, due ali di persone che accolgono il ritorno del giro; sempre più forte ed emozionante si fa la voce dei cori. Lo scampanio del Duomo è memorabile e ancor di più l'ingresso della Rogazione nella chiesa: fa grandissimo effetto e colore vedere centinaia e centinaia di persone vestite da montagna, con zaino, scarponi e scarpe sportive, bastoni, bambini a cavalluccio, corone di fiori e frasche, volti arrossati e paonazzi per il sole e la fatica, cappelli in mano agghindati dai fiori, mamme che cercano i figlioletti avventuratisi per la pri-

ma volta nel Giro del Mondo, sorrisi e saluti e le voci corali che si fondono in un unico canto, talmente solenne e sonoro, da creare la sensazione che le mura della chiesa stiano vibrando.

Un vespro, e la processione si scioglie. Tornati a casa, i più con i piedi doloranti immersi nell'acqua calda e sale, concluderà la serata una cena con parte delle uova raccolte e asparagi. Altre uova, le più belle, faranno bella mostra di se' in un cestino o in un piatto, fino alla prossima Rogazione.

Vediamo ora gli aspetti tralasciati o rinviati. Occorre intanto precisare che la processione rogazionale quassù non è prerogativa dei soli asiaghesi: veniva infatti praticata in tutti i paesi e porterò qualche esempio. A Foza le tre processioni sono ancora nella memoria della gente. A Gallio sono ricordate nel XIX secolo ([22]).Vi è poi una testimonianza che si può trarre proprio dall'articolo sopra riportato e riguarda Camporovere, antico Colonnello del Comune di Roana:

> «I suoi abitanti» – *ci ricorda il giornalista* – «hanno una costumanza più unica che rara. Nel giorno dell'Ascensione convengono processionalmente in un luogo non lungi dall'abitato: quivi il curato benedice solennemente varie ceste ricolme di calda *polenta e di ricotta* che s'imbandiscono di poi agli intervenuti accoccolati sopra un prato, i quali dopo una scorpacciata di questo cibo grossolano, ritornano, girando un monte, in paese».

Una ulteriore memoria ci è riportata da altro eminente storico dell'altopiano dei Sette Comuni, l'Abate Agostino Dal Pozzo (1732 - 1798):

> «Pare che anche il colle Alteburg, il quale s'innalza sul dorso del monte a settentrione della villa di Rotzo, e sovrasta al profondo burrone, che mette nella valle dell'Astego, presso il villaggio di San Pietro, sia stato dedicato a qualche Deità, e probabilmente al Genio tutelare del luogo, poiché da tempo immemorabile è stata eretta su quella cima una croce, la quale vi si conserva tuttavia a spese del comune.
> Solevasi inoltre andar colassù processionalmente ogn'anno col Santissimo Sacramento nel giorno del Corpo di Cristo, malgrado la scoscesa e rapida salita d'un miglio e mezzo, dove appena v'è segno di strada, e questa tutta ingombrata di sassi, e intralciata di cespugli e di spine, e giunti a quella sommità, il Sacerdote benediceva col Sacramento il popolo e tutto il paese. Il beato Gregorio Barbarigo Cardinale e Vescovo di Padova nella visita dell'anno 1665 proibì una tal processione come troppo indecente alla riverenza del Sacramento. Nondimeno gli abitanti, attaccatissimi a quell'antica divozione, stabilirono invece di andarvi processionalmente nel giorno dell'Ascensione di Cristo, colla quale faticosa processione chiudono anche nel presente le Rogazioni». ([23]).

Il giorno del Corpus Domini cade il 25 giugno, ad estate appena iniziata. Qui vediamo come vi fosse stato un intervento del Vescovo per abolire una processione che somiglia molto a quella rogazionale. E per aggirare (o adattarsi) all'ordine del Vescovo, il popolo di Rotzo ne

fa una Rogazione vera e propria: anzi, la processione con la quale i Rotzesi *chiudono anche nel presente le Rogazioni:* è usato il plurale, segno che come ad Asiago si tenevano anche delle processioni minori.

Circa questo intervento del Vescovo si può notare che la storia presenta analoghi tentativi del clero di abolire la Rogazione, forse perché considerava una tale processione *come troppo indecente* o forse perché pensava ad un rito superstizioso oppure ad una valenza pagana. Di questi tentativi ce ne dà ancora una volta testimonianza il «nostro» giornalista di un secolo fa perché ci ricorda che «qualche parroco tentò di sopprimerla». Ma di questo io stesso ne ho sentito parlare e comunque la memoria è riportata dal nostro celebre scrittore Mario Rigoni Stern, il quale, scrivendo della Rogazione asiaghese, dichiara che

> «Vengono ricordati così luoghi e storie legati a questa tradizione della peste del 1600 a un arciprete nuovo del luogo che voleva sopprimere questa tradizione e la conseguente rivolta del popolo che anche senza il prete avrebbe compiuto il rito» ([24]).

Il «sentito dire» del fatto citato è più o meno questo: nell'ultimo dopoguerra l'arciprete di Asiago voleva abolire la processione rogazionale, rifiutandosi di accompagnarla e di celebrare in San Sisto. La gente si trovò lo stesso, di buon mattino, di fronte al Duomo; prelevò lo storico vessillo e partì per il «giro». Allora l'Arciprete si fece trovare al Lazzaretto e la messa venne celebrata e tutto proseguì secondo tradizione.

Il motivo per il quale negli altri comuni la Rogazione non si celebra più penso sia stato determinato da episodi del genere, unitamente all'affievolirsi della volontà popolare di mantenere la tradizione, incrollata ad Asiago.

Ma bisogna qui aggiungere che nel clero vi sono e vi furono, invece, anche dei grandi sostenitori, come il citato Abate Modesto Bonato che della Rogazione fa non solo la storia ma anche il panegirico, dedicando il suo opuscolo all'allora Arciprete di Asiago Mons. Domenico Bortoli, segno che il medesimo la gradiva; e lo stesso attuale Arciprete di Asiago Mons. Antonio Bortoli ha saputo mantenere la tradizione, dandole lustro con l'invito al Vescovo di Padova Mons. Antonio Mattiazzo di parteciparvi, come ha fatto.

Rispetto al passato, occorre dire che Mons. Antonio Bortoli una innovazione l'ha portata. Infatti tanto l'Abate Modesto Bonato, quanto altri autori , come il nostro cronista, riferiscono che se nel giorno fissato per il «Giro del Mondo» ci fosse stato brutto tempo, la processione sarebbe stata rinviata. Ora non è più così: proprio per rinvigorire il significato religioso, che comporta anche sacrificio, la Rogazione si tiene con qualsiasi tempo.

> «Se dovessi dire quale delle Rogazioni della mia vita mi è rimasta più impressa, direi che dopo il lungo tragitto che dal Lazzaretto porta a Cam-

9. Lazzaretto 1945. Sosta per la colazione. Tre i partigiani, il «Brocca».

porovere, interminabile quando lo si fa sotto il sole di un'avanzata primavera, mi viene senz'altro in mente la Rogazione che abbiamo fatto tutta sotto la pioggia battente. Era la prima volta che ci si trovava a muovere la croce con la pioggia, senza rinviare la Rogazione a miglior tempo, dopo che Don Antonio aveva deciso che, essendo sostanzialmente una processione penitenziale, non si doveva rinviarla mai per nessun motivo...» ([25]).

Si sono già esaminate alcune delle modificazioni subite dalla processione in un secolo e più.

Ritengo ora di esporre una mia congettura su altro mutamento, di grave importanza, che potrebbe essere avvenuto nell'antichità.

Riferivo, all'inizio, della tradizione orale secondo la quale la Grande Rogazione sarebbe nata da un voto popolare per debellare la peste che colpì l'altopiano nel 1631. Se così fosse, bisognerebbe allora ammettere che prima non esisteva. Ma abbiamo già visto che in quel secolo, sin dai tempi antichi, una processione di tipo rogazionale in quel di Rotzo si teneva (e ora è stata ripristinata grazie a Don Giuseppe) e che nel 1665 divenne Rogazione vera e propria, ovvero alla stessa venne conglobata. Già questo è un forte indizio per sostenere la tesi che su tutti i Sette Comuni, da tempo immemorabile, si tenessero processioni di tipo rogazionale, alle quali *gli abitanti, attaccatissimi a quell'antica divozione,* s'opponevano persino all'intervento dei religiosi ad essa contrari, pur di conservarle.

A questo indizio dobbiamo aggiungere che ad Asiago, ben prima della peste, si conoscevano le Rogazioni e la loro data costituiva un'importante scadenza del calendario. Posso sostenere quest'affermazione grazie alla registrazione della visita del Vescovo di Padova Pietro Barozzi, avvenuta nel 1488: vi si dice, parlando del beneficio della Parroc-

chiale, che ciascuna delle 180 famiglie esistenti in Asiago nel 1488, dotate di greggi, pagava alla chiesa di Asiago, tra l'altro, una forma di formaggio del migliore nel tempo delle Rogazioni *(Familiae sunt circiter centum octaginta. Dant etiam pro qualibet familia habente iugum boum unum plaustrum lignorum et omne habentes pecora, pro qualibet familia, rogationum tempore, unum caseum de melioribus quos per id faciunt.)* ([26]).

Se si tiene presente quale è stata l'origine delle processioni rogazionali, un rito sorto in occasione di grandi disastri o, appunto, pestilenze, si può concludere che ad Asiago esse si tenessero sì prima del 1631, sempre in funzione di scongiurare quelle calamità, ma con un percorso che cambiò dopo quell'evento, visto che la processione fa tappa al Lazzaretto. Del resto non va dimenticato che anche nel 1348 vi fu una pestilenza di gravità analoga a quella del 1631: soltanto che non si sono sinora trovate specifiche notizie riguardanti l'altopiano, per la generale mancanza di documentazione antecedente al XIV secolo. Un'altra peste si ebbe pure agli inizi del '500 ed è testimoniata, ad Asiago, dal voto fatto dal popolo (quelli della «Cuba»?) di edificare la Chiesa di San Rocco (si poté appunto celebrarvi la messa nel 1511): «...essa Chiesa era stata edificata per un voto fatto dalla Comunità per timore che aveva della peste» ([27]).

Può darsi allora che la Rogazione sia stata introdotta in quelle epoche, coincidenti con il manifestarsi di quelle mortali malattie nei secoli XIV o XVI: è solo un'altra congettura.

Ma allora, se la Rogazione esisteva prima che la peste del 1631 colpisse Asiago, cioè nel '400 e forse anche prima, come mai ne è tappa fondamentale la località Lazzaretto che, come suggerisce il toponimo, ospitava un ricovero per gli appestati e più tardi, nel 1655 (data che si può leggere scolpita, sopra la porta), una chiesetta votiva dedicata a San Sisto? Si può ipotizzare che il percorso della processione, antecedente alla peste, fosse differente da quello attuale e non passasse per quella località che divenne «il Lazzaretto»?

Credo proprio questo: cioè che il percorso «originario» fosse stato deviato, dopo la peste del 1631, per la sintonia esistente tra rito e fatto, tra Rogazione (anticamente indetta per combattere calamità) e calamità: la peste. Calamità che si polarizzò nel ricordo collettivo di ciò che fu la località Lazzaretto e che richiese l'erezione di una chiesa vent'anni dopo l'evento.

È da scriversi a tale data (1655), molto probabilmente, il passaggio della Rogazione per quel luogo, non prima: né, appunto, escluderei qui uno specifico intervento del Vescovo per indurre l'edificazione di questa chiesetta, ammesso non ve ne fosse stata una antecedentemente, costruita in legno.

Per presumere che fosse deciso di far passare la Rogazione al Lazzaretto, bisogna anche ammettere che ciò doveva avvenire solo dopo

un «tot» di tempo dalla peste, perché la gente nutriva una gran paura del contagio, tenendosi lontana dai luoghi infetti: a Roana, nel 1631, vennero incendiate le case della contrada Pozzo, pressoché spopolata dalla malattia, contrada riedificata poi non nello stesso luogo ma lì appresso ([28]). D'altronde, pochi anni dopo e precisamente nel 1636, si ebbe una recrudescenza del contagio ad Asiago (in contrada Mosele) e a Roana ([29]). Dovette perciò passare un congruo lasso di tempo prima che fosse deciso di (ri)edificare la chiesa del Lazzaretto e di farne tappa della processione, durante la quale ciascuno avrebbe potuto constatare le vestigia di quel luogo evocativo di malattia mortale e contagiosa.

> «Fu allora che in questo luogo, salubre per l'aria e distante da Asiago un buon miglio, si eressero due ospizi... e nell'attiguo campicello v'ebbero i morti sepoltura... di quei due opizi nulla più rimane in piedi; d'allora in poi vi passarono sopra due secoli; l'erba ricoperse ogni cosa; ma a chi ben osservi l'ineguaglianza del suolo, porge anche adesso indizi di macerie sottostanti e di longeve tumulazioni...» ([30]):

I segni della calamità si potevano vedere anche due secoli dopo (il Bonato scrive nella seconda metà dell'Ottocento)!

Ma un ulteriore forte indizio del fatto che l'antica Rogazione di Asiago dapprima avesse un percorso differente rispetto a quello attuale e che mutò nel 1655, o giù di lì, sta nel notare il carattere complessivo del percorso stesso: se si toglie appunto la tappa del Lazzaretto, si può notare che la processione scorre sempre toccando o passando appresso ai luoghi abitati ai confini di Asiago, le varie contrade storiche e le antiche case sparse, seguendo la delimitazione tra luogo boscato e luogo coltivato (probabilmente anche perché si fa meno danno alle colture e al prato e si espande la funzione propiziatoria della processione, allargandone al massimo il territorio «di competenza»). E' una caratteristica notata dallo stesso Abate Modesto Bonato il quale ci ricorda che: «La strada [è] percorsa [all'epoca dalle circa ottocento persone di ogni condizione ed età] girando in tal guisa per tutta intorno la campagna del Comune di Asiago, compreso un lembo di bosco...». Giustamente don Pierantonio Gios osserva poi che l'intero tragitto è caratterizzato da una demarcazione confinaria, costituita da croci e capitelli ([31]).

Detto confine, nel suo aspetto, è da qualche decennio in fase di cambiamento, coincidente con la minore influenza dell'economia rurale: il bosco sta prendendo il sopravvento sul pascolo, nascondendo così il primigenio paesaggio, mentre i sentieri, non più manutenuti, si restringono e si affossano per far posto ai cespugli. Perciò, pur percorrendo la processione sempre lo stesso tragitto, nel tempo si nota il cambiamento del paesaggio, la presenza sempre più importante del bosco e della natura selvatica.

V'è da dire che si entra diritti nei prati soltanto quando c'è di mez-

zo, limitrofo, un altro confine non naturale: quello dei Comuni (come ad esempio avviene nel tratto che va ai Zocchi, a Bertigo o dalla Coda fino a Camporovere, anticamente contrada di Asiago che si ribellò a questa comunità per passare con Roana).

L'anomalia vera dell'intero tragitto attuale, è quel *lembo di bosco* citato dall'Abate Modesto Bonato che caratterizza proprio quel tratto di strada che conduce al Lazzaretto, dopo aver attraversato la piana del Meltar.

Né si può obiettare che attualmente si attraversa un'altra fascia boscosa, quella del Monte Katz. Il Bonato, riferendosi a quella cima, afferma che alla sua epoca, era *coltivata dall'imo al sommo*: si tratta perciò di bosco recente (basta guardare vecchie foto, oltre che tener presente quanto ci dice lo storico); pure recente è il bosco che ha occupato spazi di pascolo ove corre il sentiero passato dalla Rogazione, tra il Monte Rasta e il suddetto Monte Katz.

Dunque, anticamente la processione non passava mai attraverso il bosco e probabilmente il percorso Meltar-Lazzaretto-Roncalto (Ronco alto) costituirà una deviazione rispetto al tragitto originario, per poter raggiungere agevolmente la chiesetta di San Sisto, nuovo luogo di culto del ricordo della peste.

Ricostruendo le antiche vie ora abbandonate o in disuso, immagino che la Rogazione potesse scendere dai Pennar alla località Clama, contradina antichissima, già presente in un documento del 1494 e il cui toponimo significa «strettoia della valle» o anche «strada stretta», precisa sensazione che si ha passando per il capitello di Sancte Peter (risale al 1893), popolarmente «*Sanpeter*», luogo di culto asiaghese del quale è ancor vivo l'etimo cimbro (anziché esser sostituito col dialetto veneto). Lì credo passasse l'antica via in direzione di Bassano. Forse la processione procedeva fino alla chiesetta di Santa Maria Maddalena (che se fu edificata dai Bortoli, è del 1613), posta a sud si Asiago, e comunque doveva risalire verso la fattoria del Linta, (demolita per far posto all'omonimo albergo negli anni '60) che giaceva presso quella dei Sech, procedendo in direzione dello scoglio delle Ave, aggirandolo; da lì verso la località Partut e quindi la contrada Roncalto.

A ben guardare, tolta la deviazione ed il significato del Lazzaretto, sembra che il rito processionale prevalentemente abbia a che vedere con qualcosa di propiziatorio per la buona stagione, per i buoni raccolti, più che di voto contro la peste. Intanto, quando la bandiera si ferma a un capitello o a una croce affinché l'arciprete possa dare la benedizione, rivolgendosi ai quattro venti «...implora dal cielo la preservazione di que' luoghi dalle tempeste dell'aria». L'antica formula latina della benedizione prevede la specifica invocazione a Dio «*A fulgure et tempestate - Libera nos, Domine; Ut fructus terrae dare et conservare digneris, Te rogamus Domine*», non già contro pestilenze e malattie ([32]).

10. Località Corda. Rogazione del maggio 1962.

Vi era una tradizione, già scomparsa all'epoca del Bonato, e cioè alla fine del XIX secolo, per la quale su ogni

> «legno di croce eretto sui mucchi di pietre [il prete] depone un *Agnus Dei* di cera spargendovi sopra dell'acqua benedetta...» Ebbene «cotesti *Agnus Dei* sono piccoli pezzi di cera, improntati d'una figura di un Agnello portante la croce, presi ad imitare da quelli che il Papa benedice nella Domenica in Albis ogni sette anni, perché siano distribuiti al popolo. Sono simbolo di G. C. risorto, e si conservano come strumenti di aiuto celeste contro le gragnuole, i turbini ed altri pericoli». ([33])

Penso non sia fuori luogo considerare che l'agnello non costituiva solo un simbolo divino: era anche la rappresentazione di una importantissima branca di quella economia rurale: la pastorizia.

Ed è proprio nel XIX secolo che la pastorizia subisce una gravissima crisi, quasi scomparendo del tutto.

Il rito è dunque pertinente alla benedizione per preservare le coltivazioni e i pascoli dalle tempeste e pericoli simili: ovviamente funzionale all'antica economia rurale dei Sette Comuni, per la quale il mancato raccolto avrebbe comportato carestia e dunque disperazione, malattia, morte. Una calamità certamente paragonabile alla peste!

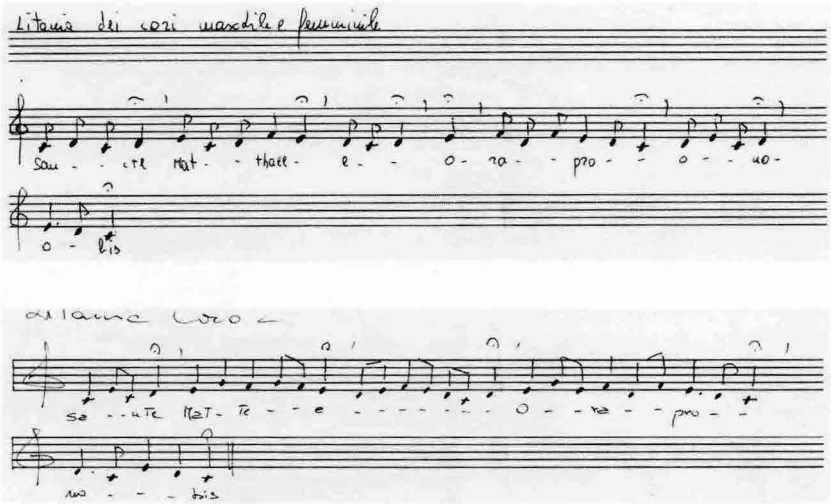
La Rogazione di Asiago è un inno alla vita che assume anche le note di un inno alla fertilità, vero antidoto contro la morte. Proprio al Lazzaretto che, come s'è visto, è un antico cimitero, si scambiano le uova colorate il giorno prima: dono delle ragazze e in genere delle donne agli uomini. L'uovo, abbellito dai colori della primavera (che ad Asiago ovviamente, essendo in montagna, si manifesta tardivamente, a maggio), è il simbolo della fertilità donato, guarda caso, in un luogo che ricorda la morte.

Per tradizione continuata, l'uovo più bello è riservato alla persona amata, o che si vorrebbe amare: comunque foriero d'amore e perciò di vita.

Anche per questi aspetti o/e per le altre forme con le quali si manifesta, l'intera processione rogazionale, è densa di vitalità, un'invocazione a Dio di sconfiggere il male, di tenere lontani i pericoli che arrecano danno all'intera collettività, vissuti interiormente dal popolo come potenziali cause di una sua scomparsa, non solo fisica.

E in effetti la Rogazione è anche affermazione dell'identità culturale dei «cimbri» di Asiago e dintorni, dunque rito conservativo di cultura e tradizione di un popolo senza il quale «quel» popolo non sarebbe più tale ma una parte qualsiasi della popolazione italiana in fase di omologazione con quella europea. E l'invocazione a Dio contro i pericoli che minacciano la collettività cimbra si fa più forte in prossimità di disgrazie. Chi non ricorda l'ansia popolare in occasione del disastro di Cernobyl del 1986! All'epoca, le radiazioni nucleari emanate a seguito del disastro occorso alla centrale nucleare sovietica, minacciavano di infestare anche i nostri prati: dunque l'economia rurale; sicché la Rogazione venne spostata a dopo l'Ascensione. Si ebbero gravi presagi.

Ma che sia proprio un caso se, quando il 12 gennaio 1999 tremila altopianesi manifestarono a Venezia contro la chiusura dell'ospedale di Asiago, lungo le calli tra la Stazione ferroviaria e Piazza San Marco si è cantata la Rogazione? Esattamente le litanie ai santi, in un linguaggio che colgo essere un miscuglio di cimbro e latino e il cui testo, con le note musicali, gentilmente consegnatomi dal corista Osvaldo Tessari di Camporovere, pubblico.




Un rito al quale «*gli abitanti, attaccatissimi a quell'antica divozione*», non rinunciano, sentendosi in colpa chi, per un motivo o l'altro, non può parteciparvi. Così, se si trovano lontani da Asiago, da soli o assieme ai familiari che condividono la lontananza rammentano:

«sono le 9. Ora la processione ha raggiunto il Lazzaretto e Don Antonio inizia la Messa; la Maria ha steso il plaid nello spiazzetto del *nostro* sasso e dopo Messa tirerà fuori il pane dei Ballot.... È già passato mezzogiorno; ora le campane di Camporovere stanno suonando a stormo; i Tessari staranno togliendo dal fuoco il minestrone per il coro...».

Mi racconta Giuliano Dall'Oglio:

«Nel 1916, quando il popolo di Asiago fu costretto al terribile esodo dopo lo scoppio dei primi 305, proiettili enormi, la famiglia Stern, Piero Rigoni Stern (materassaio) e Nella Cunico furono sfollati a Varese. Il giorno della Rogazione vennero preparate le uova, colorate con le erbe e i fiori, e riposti in una sporta della polenta, formaggio e una bottiglietta di vino. L'intera famiglia, pensando ai prati e alle abetaie che quel dì si sarebbero potuti e dovuti vedere, fece il giro... del tavolo della cucina. Vennero mangiate le uova ed il resto. E mentre Asiago rovinava sotto le bombe della guerra, lì a Varese e chissà anche dove, gli asiaghesi celebravano così la Rogazione, pensando al ritorno e alla vita che sarebbe potuta rifiorire».

## Note

(1) L'articolo è di Pietro Sambugaro (probabilmente di Gallio) e occupa quasi per intero la quarta pagina. È intitolato *Tradizioni popolari. La grande Rogazione di Asiago.*

(2) MODESTO BONATO, *Le Rogazioni del mese di maggio nel Comune di Asiago*, Tip. Del Seminario, Padova, 1892 - terza ed., ristampa anastatica contenuta nella pubblicazione della Tipografia Moderna di Asiago, 1984, intitolata «La Grande Rogazione».

(3) Idem.

(4) Idem.

(5) Ricordi e testimonianze di Giampaolo Pesavento Nes, in: *Il Giro del Mondo* di SERGIO BONATO, Tip. Moderna, Ist. di Cultura Cimbra, Asiago, 1994, p. 39.

(6) Ricordi e testimonianze di Gabriella Fracaro, in: *Il Giro del Mondo*, cit., p. 27.

(7) Si tratta di un'incisione pubblicata sull'*Almanacco Illustrato del Secolo*, Sonzogno, 1882, p. 116.

(8) M. BONATO, cit., p. 17.

(9) FRANCESCO CALDOGNO, *Relazioni delle Alpi Vicentine e de' passi e popoli loro, manoscritto del 1598*, Faè ed., Verona, 1972, pp. 76 e 77.

(10) PIERANTONIO GIOS, *Asiago e i suoi capitelli*, nota 10, p. 289.

(11) Memoria del 1919 di Antonio Vescovi Magior in: *Il Giro del Mondo*, di SERGIO BONATO, Tip. Moderna, Ist. di Cultura Cimbra, Asiago 1994, p. 55.

(12) Idem, p. 55.

(12 Bis) DIONIGI RIZZOLO, *Asiago e le sue contrade*, Ist. di Cultura Cimbra, 1996 - alla voce. Così per tutte le altre voci cimbre, salva diversa indicazione.

(13) Da PIERANTONIO GIOS, *Asiago e i suoi capitelli*, nota 2, p. 287.

(14) Idem, p. 290. La traduzione dal latino è stata curata da Giulio Cristiani.

(15) Memoria del 1919 di Antonio Vescovi Magior in: *Il Giro del Mondo* di SERGIO BONATO, Tip. Moderna, Ist. di Cultura Cimbra, Asiago, 1994, pp. 56 - 57.

(16) Ricordi e testimonianze di Stelio Benetti che fu sindaco di Asiago, in: *Il Giro del Mondo*, cit., p. 17.

(17) M. BONATO, cit., p. 22.

(18) Ce lo ricorda il GIOS, p. 290.

(19) M. BONATO, cit., p. 26.

(20) ALFREDO CATTABIANI, FLORARIO, *Miti, leggende e simboli di fiori e piante*, Mondadori, Ed. 1998, pp. 315 - 319 e ANGELO DE GUBERNATIS, *Storia comparata degli Usi Natalizi*, Milano, 1878, contenente la trascrizione dell'opuscolo di AMEDEO COSTA, pubblicato a Bologna nel 1621 intitolato *Curioso discorso intorno alla Cerimonia del Ginepro, aggiuntavi la dichiarazione del metter Ceppo e della Mancia solita a darsi nel tempo di Natale*.

(21) RICHARD KIECKHEFER, *La magia nel medioevo*, p. 240, Ed. CDE, Milano, 1996.

(22) F. SARTORI, *Gallio e le sue chiese. Memorie storiche con note e documenti*, Padova, 1879, p. 25.

(23) Ab. AGOSTINO DAL POZZO, *Memorie Istoriche dei Sette Comuni Vicentini*, Schio, 1910, pp. 104 - 105.

(24) In *La Grande Rogazione* AA.VV., Ed. tip. Moderna, Asiago 1984, p. 47.

(25) Ricordi e testimonianze di Giampaolo Pesavento Nes, in: *Il Giro del Mondo* di SERGIO BONATO, Tip. Moderna, Ist. di Cultura Cimbra, Asiago 1994, pp. 42 - 43.

(26) Da PIERANTONIO GIOS, *Disciplinamento ecclesiastico nell'Altopiano dei Sette Comuni nella seconda metà del Quattrocento*, Civis, Trento, 1992, p. 94 e 95.

(27) Ab. AGOSTINO DAL POZZO, *Memoria storica della Chiesa di Asiago*, in: *Memorie Istoriche dei Sette Comuni Vicentini*, Libro II e III a cura di G. BORTOLI, Asiago, 1993, p. 59.

(28) OTTONE BRENTARI, *Guida Storico-Alpina di Bassano Sette Comuni*, Bassano, 1885, p. 177.

(29) GIUSEPPE NALLI, *Epitome di nozioni storiche economiche dei Sette Comuni*, Vicenza, 1895, p. 84.

(30) MODESTO BONATO, *Le Rogazioni del mese di maggio nel Comune di Asiago*, Tip. Del Seminario, Padova, 1892, terza ed., pp. 22 - 23.

(31) PIERANTONIO GIOS, «Asiago e i suoi capitelli», in: *I capitelli e la società religiosa veneta*, Vicenza, 1979. Vi si trova, tra l'altro, una ricostruzione del percorso della Rogazione nell'ottica dell'individuazione di questi segnali religiosi, croci e capitelli, con preziose annotazioni.

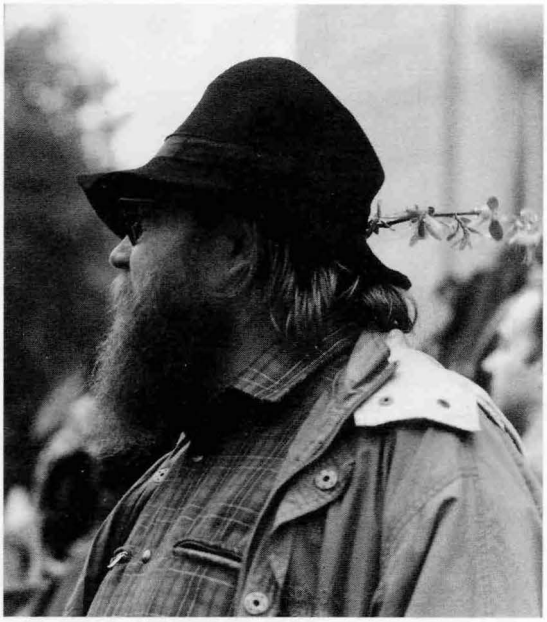
(32) M. BONATO, cit., p. 29.

(33) Idem, nota a p. 19.

# Album di famiglia

*Asiago, 1999*

di Wolfgang
PFAUNDLER



# Identità e natura nella Grande Rogazione*

di Massimiliano MARANGON

*Identità e natura nella Grande Rogazione* è il titolo dell'angolatura originaria che avevo scelto per dirigere insieme a voi lo sguardo su alcuni aspetti della grande processione rituale asiaghese, di cui domani, all'alba, potrete essere diretti testimoni.

Per un refuso, nel programma a stampa e sui manifesti, il titolo si è ampliato notevolmente, diventando *Identità e natura della Grande Rogazione*, al di là di ogni mia ragionevole pretesa. Ma è pur vero che le due coordinate da me originariamente scelte – Identità e Natura, intese come campi simbolici della cultura locale –, non esauriscono l'orizzonte delle possibili interpretazioni del cospicuo fenomeno sociale spaziale e simbolico di cui qui ci occuperemo brevemente; e che, nondimeno, esse costituiscono gli assi portanti di questo avvenimento religioso, e hanno delle loro specificità che possono rendere conto, per una buona parte, della sua intima natura e della sua peculiare identità.

## Identità

Da un punto di vista socio-culturale, in un senso tipicamente durkheimiano ([1]), la Grande Rogazione è innanzitutto «la giornata degli *Slegar*», cioè degli asiaghesi (secondo il termine – cimbro – d'uso tuttora comune sull'Altopiano) ([2]). E questo è in modo espressamente dichiarato dagli attori sociali indigeni, e accertabile da chiunque abbia modo di partecipare come osservatore alla lunga processione.

Il senso di esclusività gelosa e di forte appartenenza comunitaria è sempre infatti presente in questa festa *itinerante* ([3]), anche se essa vede parteciparvi un gran numero di non residenti stabili e di turisti occasionali. L'identità sociale, lo stesso 'esserci nel mondo' ([4]) come membri del gruppo culturale locale, passa in gran parte attraverso la preparazione e la partecipazione a questo rito annuale, e il mutuo riconoscimento che vi accade, anche se non è ovviamente il fondamento giuridico della cittadinanza, ne è comunque una forma sostanziale di realizzazione (propriamente etnica): essere *Slegar* è anche – e soprattutto dal punto di vista performativo religioso pubblico – fare ogni anno (e/o sentirsi partecipi del) la Rogazione. Il fatto che molti asiaghesi emigrati ritornino per l'occasione ne è una conferma.

Per di più la processione marca i confini spaziali esterni della comunità – con qualche deviazione – allo stesso modo in cui infrange quelli interni e proprietari col calpestare l'erba rigogliosa dei prati. La sospensione del valore sociale di questi confini interni, se da un lato può portare a ribadirli nella normalità dell'esistenza, e ciò per la nota funzione di sovversione controllata che contraddistingue in generale i rituali in quanto antistrutturali ([5]), dall'altro ne segna la relatività, mettendo in scena possibilità diverse: la comunità, in potenza, implica infatti in modo essenziale una condivisione di valori solidaristici che mette in gioco le relazioni socio-economiche consolidate, e può infrangerle in situazioni estreme.

Dunque la Grande Rogazione è il rituale annuale distintivo per eccellenza della *Gemeinschaft* asiaghese: alla vigilia dell'Ascensione, ogni primavera il modello della ripetizione rituale rinforza i legami sociali territoriali, annulla provvisoriamente all'interno le differenze tra le classi sociali, e infine rifonda la *communitas* col dono rituale tra amici, vicini e parenti delle uova colorate, celebrando prima il rito della Messa. Il Lazzaretto, il luogo dello scambio dei doni, vide l'esaurirsi della pestilenza nel 1638 e la conseguente dedicazione votiva della processione che ereditava le antiche *Ambarvalia* ([6]); là si sancisce, anche nel suo riferimento storico-religioso, il permanere dei legami primari: lo scambio festevole delle uova (che un tempo esprimeva soprattutto la reciprocità tra i sessi ([7])) è preceduto, come si è detto, dal sacro rito cristiano; ma ciò avviene in un luogo *al limite* ([8]), che vide, in un passato di cui si conserva in qualche modo il ricordo, la morte di molti, e, in potenza, il rischio stesso della presenza etnica ([9]), cioè della non sopravvivenza degli asiaghesi in quanto gruppo sociale locale. Tale rischio si è rinnovato in almeno un'altra occasione, durante la distruzione fisica del paese e il profugato degli *Slegar* nella prima Guerra mondiale, e poi, in parte, con l'emigrazione definitiva di moltissimi giovani, di Asiago come del resto dell'Altopiano dei Sette Comuni, negli anni del dopoguerra.

Nella cultura asiaghese di oggi, perciò, al di qua di ogni funzione indirettamente e inconsapevolmente economico-promozionale (che troverebbe il suo riferimento strutturale nell'assoluto predominio attuale dell'industria turistica, e, a livello sovrastrutturale, nella riscoperta dei passati costumi germanici del luogo ([10])), la Grande Rogazione si situa come un vero e proprio «Giro del Mondo» (così com'è anche denominata), cioè come una perimetrazione simbolica dell'universo identitario spazio-temporale, storico e contemporaneo, della comunità. Tale cattiva, ma accettata traduzione – non so quanto consapevole – dell'antica denominazione cimbra *in tak ums svelt* («un giorno sul campo», dalle fonti riferita peraltro al giorno dell'Ascensione), rende direttamente il senso del *mundus*: ([11]) che è implicato dalla stessa struttura, pressoché circolare, della *peraegrinatio* che attraversa i prati e i boschi.

## Natura

La Grande Rogazione non è più vincolata oggi esclusivamente alla sua connotazione rurale, ma è pur sempre impregnata, in modo essenziale, di elementi e simbologie naturalistiche. La natura pérmea infatti l'intero processo rituale della giornata, sia nella sua assenza – alla partenza e all'arrivo, che avvengono nel pieno centro urbano del paese –, sia nella sua predominante presenza nel corso del procedere. È una natura agreste e boschiva, intensamente operata dal lavoro, una natura culturale quindi, ma che non per questo è priva di un fascino intenso e idilliaco: il verde brillante e languido dei pendii, cosparsi da una miriade di fiori di tarassaco nella luce della sera, così come l'ombroso verde mattutino degli abeti del Bosco Nero, sono uno spettacolo di cui si serba memoria. Nondimeno si tratta di un ambiente umanizzato, che si è dovuto, nei secoli, costruire con la fatica, strappandolo alla cecità autonoma della Natura; e ciò accadde in una lotta trasfigurata dall'immaginario popolare cimbro, dove il sopravanzare del bosco sul pascolo e sul campo era temuto, e la fame in agguato veniva esorcizzata dalle fiabe (come in una di queste ambientata sul monte Kaberlaba, che viene sempre attraversato dal pio itinerario ([12])). La secondarietà della riflessione toponomastica nell'uso linguistico corrente ci esime da un'analisi che ha già trovato un'elaborazione in connessione con le notevoli strutture dell'immaginario collettivo nei termini di un'antropologia storica ([13]): qui basterà ricordare ancora il riferimento ergologico del nome di alcuni luoghi toccati dalla Rogazione, che rimanda al disboscare, al dissodare, al canalizzare e al seminare ([14]).

La stessa natura, intesa come paesaggio agro-silvo-pastorale, è dunque ricompresa nell'abbraccio identitario che ripercorre i confini; non si pone come un'entità non umana a sé stante, ma semmai come un luogo addomesticato ([15]), nel quale il senso sociale dell'appaesamento trova realizzata una sua variante: da quasi ogni punto del lunghissimo giro sacro, dal sommo o dai fianchi dei colli è in fondo possibile scorgere il campanile e la cupola del duomo, la torre municipale, e la mole bianca del sacrario militare che domina il centro di Asiago.

Ma è anche un'altra dimensione naturale ad essere imbrigliata ritualmente: è quella del tempo metereologico, la cui volubilità viene esorcizzata dalle benedizioni ai capitelli, dalle croci lignee poste a terra in certi luoghi, da certa preghiera collettiva *ad hoc* quando essa domina l'atmosfera piuttosto laicamente rilassata – se si prescinde dai possenti cori litanici alternati – di gran parte del cammino. L'immagine che più sintetizza questi tentativi ripetuti di dominare la Natura è quella del sacerdote che monta un cavallo tenuto a briglia da un fedele e che cavalca al passo vicino allo stendardo rosso biancocrociato, alla testa del corteo, nell'ultimo tratto della processione: il Sacro che, accompagnato

dall'uomo, guida e sormonta una Natura normalmente mansueta, ma pur sempre imprevedibile, è infatti ben simbolizzato dall'inconsueto cavaliere.

La Natura si sente dunque attraversare ogni aspetto del rito processionale: nella soave commozione che accompagna le colorate offerte primiziali delle uova, così come nella percezione intensa della primaverile bellezza delle ghirlande di erbe e fiori campestri e dei rami di abete e ginepro di cui si adornano il capo e le vesti i pellegrini all'ultima sosta, al boschetto ai confini con Gallio. Natura e Cultura s'imbevono una dell'altra, intimamente, in una corrispondenza mediata dall'operare umano: sono le abili mani delle donne, che prepareranno gli involti per colorare con i fiori le uova nell'acqua bollente, questa sera; sono quelle agili delle ragazze, che intrecceranno le corone di fiori e i rametti, domani.

La consapevolezza che noi possiamo eventualmente raggiungere per via intellettuale delle funzioni di mediazione delle contraddizioni sociali e ambientali del rito e dei suoi propri meccanismi cognitivi ed emozionali nulla toglie, così, alla fresca capacità estetica, che la Grande Rogazione possiede in modo pieno, di farci sentire l'ideale armonia, il duplice abbraccio, umano e naturale, della comunità di Asiago che torna sempre, per un giorno dell'anno, alla sobria, e *religiosa*, gioia del riconoscersi.

## Note

* Questo scritto, con la sola aggiunta delle note, costituisce il testo integrale della comunicazione letta il 14 maggio 1999 all'incontro di studio asiaghese dedicato alle «Rogazioni e processioni nell'arco alpino». Poiché sulle Rogazioni settecomunigiane – di Asiago e più in generale, nei loro rapporti storici coll'immaginario magico-religioso – avevo già pubblicato un saggio, divenuto poi, con alcune piccole aggiunte, il cap. VI del mio libro *Antenati e fantasmi sull'Altopiano.Un'identità etnica «cimbra» e le sue modulazioni antropologiche*, Roma, Euroma, 1996, e ad esso, qui, faccio solo qualche cenno, ho ritenuto – visto il diverso taglio, d'accordo con il curatore – di riprodurlo nell'Appendice che segue (*ut infra*, pp. 108-127) (con appena qualche minima variante dovuta unicamente all'estrapolazione dal contesto del libro).

(1) Alludo alla nota e basilare lezione sull'ipostatizzazione religiosa dei gruppi sociali impartita da Emile Durkheim ne *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano, 1963 (ed. or. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris, 1912).

(2) Vedasi la testimonianza 'indigena' di Giampaolo Pesavento Nes «Il giorno degli asiaghesi» in: S. BONATO, *Il giro del mondo. La grande rogazione di Asiago*, Istituto di Cultura Cimbra, Roana, 1994, pp. 37-43; per l'etnonimo «*Slegar*» vedasi in: *Immaginario magico-religioso e crisi della presenza etnica: le Rogazioni*, qui riprodotto in Appendice, la nota 3.

(3) Meglio sarebbe dire *deambulante*, benché così ci venga restituita la dimensione del lungo percorso lungo il quale gli *slegar* procedono *processionalmente*, dando, così, anche il senso fisico del «processo rituale» (Cfr. l'omonimo libro di VICTOR TURNER, Morcelliana, Brescia, 1972, ed. or. *The ritual process*, Routledge & Kegan Paul, London, 1969).

(4) Per dirla con Ernesto De Martino.

(5) Cfr. V. TURNER, *op. cit.*

(6) Cfr. qui, in Appendice il § 4 - *Rogazioni, rituali al limite.*

(7) Cfr. in Appendice, la n. 42 e il testo corrispondente.

(8) Sulla liminarità in generale vedasi naturalmente il classico A. VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, Boringhieri, Torino, 1981, ed. or.: *Les rites de passage*, Nouny, Paris, 1909 e, per i rituali rogazionali altopianesi cfr. prec. n. 6, ecc. passim.

(9) Ho usato per la prima volta questo concetto, di derivazione demartiniana, nel § 8: *Discontinuità del vissuto e rischio della presenza etnica*, del testo riportato in Appendice.

(10) Cfr. nel mio *Antenati e fantasmi..., cit.*, i capp. IV - *I «recuperanti» e le loro opere*, e V - *Radici amare e amori di confine.*

(11) Cfr. nell'Appendice, il § 3: *Sul «Giro del Mondo» e la sua storia*; sul rituale romano del *mundus* e le sue significative connessioni con il culto di Cerere v. e cfr. ERNESTO DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di CLARA GALLINI, Einaudi, Torino, 1977, pp. 212-15. Vedasi anche le brevi ma incisive note che ci ha lasciato ALESSANDRO ALIMENTI, *La grande Rogazione, ovvero come riscrivere ogni anno i confini*, in: «Asiago ieri oggi e domani», 1, 1987, pp. 10-11.

(12) Vedasi nell'Appendice, la n. 41 e il testo corrispondente.

(13) Cfr. Appendice, *cit.*.

(14) Ivi, vedasi nn. 2, 47 e testo corrispondente. Cfr. anche il toponimo Rendola («tronco scavato» per il trasporto dell'acqua) in: S. BONATO, *Il giro del mondo. La grande rogazione di Asiago*, Istituto di Cultura Cimbra, Roana, 1994, p. 85.

(15) «La natura appare sempre nella cultura», ERNESTO DE MARTINO, *La fine del mondo..., cit.* p. 647; sulla «domesticità» del «mondo» vedasi, ivi, le pp. 636-50. Cfr. anche le notazioni sulla riorganizzazione e domesticazione dello spazio asiaghese di A. ALIMENTI, *La grande Rogazione..., cit.*, che accenna pure al passaggio stagionale e ai culti di fertilità vegetale.

# APPENDICE. Immaginario magico-religioso e crisi della presenza etnica: le Rogazioni

## Una processione «tradizionale»

Sabato 14 maggio 1994 ([1]). Il canto litanico d'un gruppo di uomini si snoda a più voci, davanti a noi, tra abeti invaporati di nubi grigie, sul battere pesante di passi e pietre rese sdrucciole dalla prima pioggia che cade, e s'insinua, e stilla; stanno vicini, come un tronco portato dal flusso della processione. Il suono si allarga in volute sospese, sopra il fango della stradina che va al Lazzaretto; poi precipita d'improvviso, barbarico, potente, arcuato, perdendosi negli echi umidi del Bosco Nero; e quindi si alza di nuovo, in risposta, più indietro, dove un gruppo di giovani donne riprende la modulazione, appropriandosi armonicamente di un canto sacro, fattosi puro suono.

Se non fosse per la pia pacatezza degli altri cori maschili e femminili che si rispondono, a sprazzi, lungo la fila diretta al luogo dei doni tradizionali (saranno uova colorate, pegni di amorevole amicizia), si direbbe quasi anticiparsi quella specie di implicita sfida canora tra i sessi che, al polo settentrionale e opposto del grande percorso festivo-penitenziale, si svolgerà tra le fatiche del pomeriggio.

Ma adesso non siamo ancora sulle pendici di quello strano monte asiaghese dai tre nomi diversi (*Bi*, *Katz* e, anche, *Granzenar ekke*, questi ultimi due sicuramente residuati dall'antica parlata germanica), e poiché resta ancora molta strada da fare prima di giungervi, in questo lungo giorno di primavera, e pioggia e sole sembrano rincorrersi, possiamo evitare di porci domande che, per il momento, non sono che intuizioni larvali, e che, date le condizioni di tempo e di luogo, suonerebbero, inevitabilmente, come oziose. Rinunceremo anche, perciò, a chiederci se avvalorare o meno quei due nomi del colle portati da una moderna toponomastica «indigena» ([2]) come eredità nota, ufficiale e reviviscente, della lingua cimbra: procedura che ci consentirebbe, in concreto, di accostare *Katz* e *Granzenar ekke*, ovverosia il «gatto» – animale domestico, ma non del tutto casalingo, le cui abitudini sono in qualche modo liminari – e il «colle dei confini», margine dell'intero mondo che comprende le case degli *Slegar* ([3]).

Tralasciamo quindi di individuare in questa associazione il senso 'profondo' di una suggestione «totemica» basata sull'improbabile coesistenza simultanea dei due nomi in tempi storici diversi, e nemmeno documentata dal primo osservatore storico delle rogazioni asiaghesi un secolo fa ([4]). Essa è oggi comunque asserita come attuale dalla nostra fonte, e forse ciò, in ogni caso, non è arbitrario, a patto di considerarla come un prodotto storico-culturale odierno; oppure, il che è tuttavia altra cosa, a patto di comprimere le variazioni diacroniche dei significati come se fossero delle varianti di un mito, e quindi di assoggettarle all'analisi sincronica (questa opzione implicando tuttavia, com'è noto, l'indipendenza dal fatto che tali variazioni sul tema siano state registrate più o meno nello stesso periodo ([5])). Ma non possiamo, per ora, che attestare la compresenza di due entità superficialmente diverse, entrambe 'intrappolate' tra i dominî della natura e della cultura. Ci limiteremo, allungando

il passo, a considerare come tale singolarità semantica unitaria rimarrebbe in ogni caso muta per un «pensiero civile», incapace, di per sè, di cogliere l'intima connessione dei due termini.

E continuiamo invece ad arrancare, tra la gente bagnata, e i fumi resinosi e verdi di questo primo mattino: si avvicina ormai quest'altro luogo del limite, il Lazzaretto, dove un tempo, in bilico tra la vita e la morte, vi furono malati e sospetti di peste; in quell'ansa più aperta della valle, ora purificata dal piccolo tempio votivo a San Sisto, si potrà sostare per la messa, la colazione e lo scambio festoso dei doni; e forse, per quanto ora sembri a tutti poco probabile, la pioggia ci darà una tregua, preludio al ritorno del sole...

## Mitologie implicite, rappresentazioni inconsapevoli

Partecipare di persona a un rito religioso – come si sa – è in antropologia uno dei modi privilegiati per cercare di impadronirsi del sistema di rappresentazioni mitiche di una realtà etnografica, partendo da quella che Lévi-Strauss definisce come «mitologia implicita», in quanto essa affiora tra gli atti propriamente e strettamente rituali ([6]). Con questo espediente l'antropologo tenta di penetrare nel mondo «altro» attraverso una chiave esteticamente appariscente e «scenograficamente» stabile, e perciò tanto sintetica dal punto di vista simbolico, quanto densa di gratificazioni cognitive (ed emotive) sia per il ricercatore, sia per «indigeni» e «fedeli».

Con la scoperta – per molti versi tardiva, almeno fuori d'Italia – della storicità dei fatti etnologici, e con la parallela accoglienza, da parte della storia, delle scienze antropologiche come interlocutrici di primaria grandezza, qualcosa è però cambiato: i rituali, e l'immaginario collettivo che essi animano, hanno perduto la connotazione statica 'normalmente' osservabile «in presa diretta» (che sembrerebbe derivare dalla loro stessa basilare struttura, da sempre fondata sulla ripetizione mitica e/o storico-religiosa ([7])) e si pongono ora in modo diverso alla nostra attenzione. Cioè, precisamente, alla stregua di ogni altro fenomeno culturale, come creazioni umane variabili nel tempo, tributarie del permanente lavorio di quella stessa dimensione che esse vorrebbero negare. Ne segue che essi sono, come qui vedremo, dei veicoli di rappresentazioni collettive complesse, che, per cause specifiche che dovrebbero essere di volta in volta determinabili, contengono sempre, oltre ai riferimenti alle mitologie ufficialmente ammesse, anche quelli, per lo più impliciti, alle mitologie che la storia ha relegato ai margini del suo dominio, trasformandole in oggetti immaginifici per eruditi e letterati, in residui folklorici per indigeni deculturati, o in richiami fantastici per turisti disattenti.

## Sul «Giro del Mondo» e la sua storia

Nei «Sette Comuni» vicentini, tra la popolazione del capoluogo dell'Altopiano prealpino, Asiago, un rito cattolico è ancor oggi centrale: è la terza e ultima delle Rogazioni «minori», denominata ufficialmente «Terza Rogazione», o, più orgogliosamente, «Grande Rogazione». Essa è però normalmente

nota nella tradizione orale del luogo come «Il Giro del Mondo» ([8]). Cercheremo qui di esplorare, a partire da questa traccia semantica, come questa molto peculiare processione costituisca una perdurante affermazione d'identità «etnica», al di là del tratto che in essa collega il rinnovamento primaverile al rinnovamento cosmogonico-comunitario, rendendola un classico rituale «totale», tipico di una cultura agreste: tuttavia osserveremo come tale funzionalità del rito sia rilevabile, a partire dalla struttura stessa della cerimonia, ma anche da altri tratti che la connotano, come un prodotto stratificato, storicamente specifico.

Questo rito è oggi il portato significativo delle più traumatiche dinamiche sociali e culturali subíte dalle genti dell'Altopiano durante l'età moderna, ma soprattutto dopo i due conflitti mondiali; in particolare, è interpretato con dei riferimenti, come vedremo, alla Grande Guerra e al suo lascito locale, e cioè ad un momento che si situa verso la conclusione di un processo acculturativo durato secoli, e privo, in precedenza, di rilevanti aggressioni all'identità etnica locale. Perciò, sarà forse possibile scorgervi, alla fine del «giro», anche un modo di esorcizzare il rischio – più volte sperimentato – di non esserci più nella storia come comunità, rifondando annualmente quel gusto di esistere come persone, famiglie, gruppi, che è, in uno, anche il piacere di riconoscersi come *mondo ancora diverso* dal resto di un'indifferente, e sempre più indifferenziata, umanità.

## Rogazioni, rituali al limite

In generale l'importanza delle Rogazioni nelle culture contadine europee è probabilmente troppo nota per soffermarvisi più di tanto: si riconosce comunemente l'ascendenza pre-cristiana di questi rituali, facendola derivare dagli antichi riti romani di protezione e fecondità delle messi, dedicati al culto di Cerere (risp. *Robigalia* per la c.d. rogazione «romana» di S. Marco – il 25 aprile –, e *Ambarvalia* per il più noto triduo rituale «gallicano» della settimana dell'Ascensione, che comprende la cerimonia di cui qui ci occupiamo). Rinate cristianamente appunto nella Gallia invasa dai barbari, tra il V e il VI secolo, queste processioni agresti si diffusero poi in Spagna e in Italia, subendo una rigorizzazione tabuistico-penitenziale da parte di Carlomagno e di Carlo il Calvo ([9]); grande fu la loro diffusione e il loro radicamento in quel periodo, poiché, ad esempio, nell'Inghilterra riformata, che ne aveva gradualmente soppresso il carattere ecclesiastico, esse continuarono a sopravvivere fino ai nostri giorni ([10]), presumibilmente in risposta a bisogni di sicurezza sentiti in modo profondo anche dalle popolazioni rurali di quell'isola.

Anche l'Altopiano cimbro è, o è stato, un'«isola»: ma anche in questa *deutsche sprachinsel* di origine alto-medioevale ([11]), le Rogazioni erano col tempo divenute, in ogni paese o frazione retta a parrocchia, un sedimentato evento culturale di primaria importanza.

Così, ad esempio, nell'agonizzante lingua dei padri, è stata descritta brevemente la triade processionale dei giorni andati di Mezzaselva di Roana: ne ha scritto, in un quaderno di memorie, una ventina di anni or sono, una delle ultime appassionate testimoni di quel mondo, Costantina «Tanti» Zotti ([12]):

*DE ROGAZIUUN*
LE ROGAZIONI

*«Drai taghe boar dar Asenziuun habantza gamacht de rogaziuun.*
Tre giorni prima della Ascensa facevano le rogazioni.

*In èersten takh dar faff met allen den ba §ain-me gant nach, §aintza gant áu in 's Ghèrtle (ghèertle) saldo §inganten de litánien bon allen in hòlighen.*
Il parroco con tutto il seguito (di parrocchiani) saliva il primo giorno al *Ghèrtle* sempre cantando le litanie di tutti i santi.

*Dà §aintza-§ich fermaart (habantza gahaltet áu) on §aint ga§òtzet in de bii§en on áu in de khnotten bor an óora.*
Là si fermavano e si sedevano sui prati o sulle pietre per un'ora.

*Ich gadenkhe, de main muutar hat gatraghet áu in 's Ghèrtle an paar bèssa-zoan pròat, khé§e (khée§e), saláden on bain, sbatzen on baisen, on de loite habent ghèsst on gatrunkhet.*
Ricordo che mia madre portava su al *Ghèrtle* un paio di ceste di pane, formaggio, salame e vino, nero e bianco, e che la gente mangiava e beveva.

*Denne §aintza gakhèart abar bor in bèkh nagane me pillalen bon Sant'Alessien on gant in de khércha lèmman de baighe bomme faffen.*
Poi facevano ritorno per il sentiero che arriva al capitello di Sant'Alessio e andavano in chiesa a prendere la benedizione del sacerdote.

*In takh darnach §aintza gant abe bor d'èkhare, iidar bor an bèkh on gakhèart bor an andarn.*
Il secondo giorno scendevano fino ai campi coltivati, nell'andata per un sentiero e nel ritorno per un altro.

*In lésten takh §aintza gant áu òbarn Telve. Dà ista gabeest an khroitze, galéghet iidar bia an merch, on an bi§ale une gras.*
L'ultimo giorno salivano fin sopra la contrada Telve, là dove c'era una croce piantata come fosse un confine e una radura senza erba.

*Dà òch §aintza-§ich fermaart ghèssan de fogátzen on de öölen gabèrbet memme gra§e garüüfet khüülen.*
Anche là si fermavano a mangiare le focacce e le uova colorate con un'erba (colchico) che chiamavano *'khüle'*.

*Zo trinkhan §aintza gant in de tabèrna bon Telve.*
A bere andavano all'osteria di Telve.

*'S leste jaar ba bar §ainan gant in di§e processüüne (prozessüüne) ist gabeest gahöbet an dar khriikh on hia in 's lant §ainta gabeest saldo §ollanar.*
L'ultimo anno in cui andammo con queste processioni era già cominciata la guerra e qui dalle nostre parti c'erano sempre soldati».

Abbiamo qui raccolti quasi tutti i pochi elementi essenziali del rituale così come oggi è sintetizzato dalla Rogazione asiaghese, a parte, ovviamente, il percorso concretamente effettuato, le benedizioni alle fermate, i portali di verzura alpestre posti in tre punti di passaggio del corteo, di cui non avevamo ancora parlato, e altri particolari che reincontreremo poi, durante il nostro cammino, come lo svellere le recinzioni di filo spinato e l'adornarsi di rametti sempreverdi.

L'aspetto penitenziale, pure presente, sembra completamente oscurato da un'atmosfera sostanzialmente festevole, se non chiaramente festosa, in questi che, comunque, sono ricordi d'infanzia di una persona anziana. È importante

interpretare questo dato: non per indulgere nelle classiche, e sempre sospette, elegie sui «poveri ma felici», ma per rilevare come un rituale di rinnovamento della vita – naturale, economica e sociale – non possa, probabilmente, comprimere oltre un certo livello la celebrazione gioiosa della circostanza.

D'altra parte, come impone contemporaneamente in modo realistico e simbolico la stessa variabilità climatica tipica della stagione, resta alla fine del rito sempre un alcunché d'indeciso: la processione approssima soltanto la salvezza del mondo, innanzitutto definendone i confini; e ne sperimenta poi quasi la possibile estinzione, con il portarsi in luoghi impervi, al limite ([13]); la penitenza è quindi una necessità logica dello stesso dualismo del pensiero, in quanto esprime la coscienza della labilità intrinseca del rinnovamento del vivere, almeno quanto la gioia ne esprime, all'incontrario, la certezza e la speranza.

Tuttavia il *limite* è sempre presente, anche in modo drammaticamente vivido: l'abbiamo già incontrato durante la prima parte della nostra marcia nei boschi di Asiago, una volta oltrepassato il fatidico bivio Lucca (che, in cimbro, significava opportunamente «passaggio», «varco», «entrata per un viale stretto» ([14])), quando siamo poi giunti al Lazzaretto. Vedremo ora come e perché esso, in almeno un altro contesto storico ed etnografico dell'Altopiano, a ovest di Mezzaselva, si sia servito in modo seducente, per secoli, di una scenografia per molti versi estrema.

## Antiche fortezze e altari di pietra

Agostino Dal Pozzo, colto e dotto abate del '700, cresciuto in un ambiente culturale non estraneo agli influssi illuministici, e *ante litteram* antropologo-storico di prima grandezza dell'Altopiano, così descrive ([15]) la genesi recente della terza Rogazione nel suo paese natale, Rotzo, situato sul lembo occidentale dell'acrocoro cimbro:

> «Pare che anche il colle *Alteburg*, il quale s'innalza sul dorso del monte a settentrione della villa di Rotzo, e sovrasta al profondo burrone, che mette nella valle dell'Astego, presso il villaggio di S. Pietro, sia stato dedicato a qualche Deità, e probabilmente al Genio tutelare del luogo, poiché da tempo immemorabile è stata eretta su quella cima una croce, la quale vi si conserva tuttavia a spese del Comune.
> Solevasi inoltre andar colassù processionalmente ogn'anno col Santissimo Sacramento nel giorno del Corpo di Cristo, malgrado la scoscesa e rapida salita d'un miglio e mezzo, dove appena v' è segno di strada, e questa tutta ingombrata di sassi, e intralciata di cespugli e di spine, e giunti a quella sommità, il Sacerdote benediceva col Sacramento il popolo e tutto il paese. Il beato Gregorio Barbarigo Cardinale e Vescovo di Padova nella visita dell'anno 1665 proibì una tal processione come troppo indecente alla riverenza del Sacramento. Nondimeno gli abitanti, attaccatissimi a quell'antica divozione, stabilirono invece di andarvi processionalmente nel giorno dell'Ascensione di Cristo, colla quale faticosa processione chiudono anche al presente le Rogazioni».

Siamo di fronte ad una documentata stratificazione rituale (Dal Pozzo aveva consultato direttamente l'archivio vescovile ([16])). Lo studioso non si ferma alla mera registrazione del dato conflittuale, ma si chiede anche il perché di una tale dialettica religiosa di lungo periodo e introduce da subito, a questo proposito, un importante elemento del paesaggio:

«Distante circa mezzo quarto di miglio, e in vista della collina *Alteburg*, vedesi un gran masso sull'orlo d'una rupe alta, che pare in atto di precipitare nel sottoposto burrone. Questo chiamasi *àltar*, *Altar-Knotto* ([17]), *Eltarle*, cioè altare, pietra dell'altare, altaretto. La sua figura s'accosta alla quadrangolare (...) ha da una parte uno sporto in fuori, a guisa di tettoja che lascia di sotto un vuoto (...) capace a contenere al coperto e in piedi da dodici e piu persone (...). Forse per dare a questa pietra la figura di altare, vi sarà concorsa in qualche modo anche l'arte».

In questo scenario, che si rivela ancor oggi, per chi voglia avventurarvisi, di una bellezza orrida, maestosamente vertiginosa, e letteralmente *disorientante*, un motivo storico-mitologico, di derivazione nordica, sembra immediatamente offrire allo studioso il supporto per una spiegazione dal sapore fiabesco:

«È certo che i popoli settentrionali avevano in gran venerazione le grosse pietre, specialmente se queste soprastavano a qualche precipizio. (...) Credevano altresì che dentro, o sotto di esse pietre soggiornassero i Genj tutelari de' luoghi, e sopratutto i Nani, i quali, come abbiam detto, amavano di abitare nelle pietre. (...)»

Tornando ora con lo sguardo dall'*Altar-Knotto* al prospicente *Alteburg*, ecco là di fronte il segno, tangibile e cristiano, dello scongiuro di ogni potenza malefica:

«Una croce eretta e conservata da tempo immemorabile sulla cima di quella eminenza — *dove uom non giunge mai se non smarrito* [corsivo mio, M.M.]— e tanta divozione per quel sito così orrido e selvaggio da portarvisi annualmente fino col Santissimo Sacramento, indica certamente qualche cosa di straordinario, la origine della quale si estende ne' secoli assai rimoti, e probabilmente sino alla prima introduzione del cristianesimo. Sappiamo che in molti luoghi specialmente della Germania dov'esistevano sacri boschi, arbori, colline, pietre ec. dedicate alle celtiche Deità, e ai quali solevano concorrere le genti come a' Santuarj, si costumò, introdotto che fu il cristianesimo, d'innalzarvi dei Monasterj, delle Chiese, o almeno delle croci per divertire il popolo da quel culto superstizioso, e per fare che se ne perda a poco a poco la memoria. È verisimile pertanto che ad oggetto di togliere la vana credenza che nell' orror di que' contorni, e in quella pietra detta dell'*Altare*, soggiornassero i Nani, o qualche altro nume, sia stata sulla Cima del colle *Alteburg* eretta quella croce, e posteriormente istituito anche la processione del Sacramento. Per disingannar poi quelle povere genti, s' inculcava loro che invece di una Deità benefica, soggiornava in que' luoghi e in quelle pietre l'autor d'ogni male il Demonio».

Dalla congettura «verisimile», Dal Pozzo passa poi a recuperare, con straordinaria modernità, quella che noi sappiamo essere, molto probabilmente, la sua personale memoria orale di indigeno, originario proprio di Castelletto di Rotzo. Ciò gli consente ora di verificare, anche attraverso altri dati provenienti dalle zone vicine, il significativo compromesso tra cristianesimo e paganesimo attuato dall'inquietante continuità temporale della processione; ma al prezzo di ridurre la portata della 'prossemica mitologica' già delineata: cosa forse dovuta allo *status* talare dell'autore, che gli imponeva di uniformare nella categoria univocamente negativa delle superstizioni, una pluralità diversamente connotata di credenze che forse egli sapeva bene essere ancora vive tra la sua gente:

«E in fatti gli abitanti di S. Pietro di Valdastico, in vista de' quali torreggia in alto la suddetta pietra dell'Altare, la chiamano comunemente la pietra del Diavolo; e le femminette raccontano ai loro bamboli, che il Diavolo tiene sotto di essa un

tesoro, e che talvolta fu veduto esporre all'aria ed allargare sulla medesima l'oro e l'argento per soleggiarlo. Da questa baja possiamo argomentare, che i nostri progenitori avessero consacrata quella pietra ai Nani, i quali come abbiam detto si credevano possedere, e conservare nascoste sotto le loro pietre immense ricchezze. Anche presso gli abitanti di Castelletto di Rotzo sussiste un'antichissima opinione che i Demoni abitino ne' contorni di *Alteburg*. Quindi allorché formasi in vicinanza di quel colle un qualche temporale, tutti si mettono in paura che la gragnuola devasti la lor piccola campagna, non soggetta per altro a tale disgrazia, appoggiati non tanto all'esperienza, quanto a una chimerica tradizione, che i Demonj talvolta sian stati uditi in aria affrettarsi l'un l'altro a portare la desolazione su quel piccolo distretto, prima di essere frastornati ed impediti dal suono della campana della piccola chiesa di S. Margarita, ch' è tenuta universalmente per la più antica de' Sette-Comuni. Lo stesso nome di *Alteburg*, che significa abitazione, castello, o fortezza vecchia, serve vieppiù a puntellar questa nostra congettura».

L'ulteriore e più definitiva etimologia subito dopo suggerita, che Dal Pozzo appoggia su un'improbabile trasformazione *Alt-Alf*, farebbe dell'*Alteburg* il «ricettacolo de' Genj», cioè di qualcuna di quelle «deità locali, o genj particolari de' luoghi» precedentemente enumerate, in via generale, durante il suo *excursus* sulla antica mitologia celto-germanica; e, più precisamente, come anticipato (qui sopra, nella penultima citazione estesa), si tratterebbe di una loro varietà originariamente benefica, ma poi ugualmente demonizzata dalla Chiesa ([18]).

Questo ingegnoso procedimento è parzialmente fuorviante: oltre ad avere una scarsa attendibilità linguistica, soprattutto non ci spiega perché il dotto abate abbia sentito il bisogno di tirare in ballo, in prima battuta, quello spettacolare macigno *in bilico* che fronteggia l'*Alteburg* dall'altro lato della valle; e perché, inoltre, egli insista nell'oscillare ripetutamente – riguardo questa complessa toponomastica rituale – su due credenze popolari del luogo, quella relativa ai nani e quella relativa al *genius loci*; due «superstizioni» forse in precedenza radicate, ma, in ogni caso, all'epoca, presupposte e già non più attive, stando almeno agli stretti dati empirici che lo stesso Dal Pozzo ci presenta (ma la sua memoria indigena recente, che è pur sempre quella *anche* di un ecclesiastico, potrebbe essere, comprensibilmente, censurata).

Accettiamo allora la prima delle due etimologie di *Alteburg* («abitazione, castello, o fortezza vecchia»), senza tuttavia per questo rifiutare il senso profondo della seconda, e restituiamo al dirimpettaio «sasso dell'altare» - *Altar-Knotto* anche un'etimologia più arcaicizzante rispetto al significato attribuitogli dalla nostra fonte, sull'es. di quella inizialmente riferita dall'Abate all'*Alteburg*. Questo procedimento riconduce, allora, sul filo dell'omonimia, la «pietra dell'altare» alla sua funzione primigenia, facendone, in aggiunta, «il sasso vecchio», così come, secondo il «vocabolario domestico» dello stesso Dal Pozzo, *Alt* = vecchio, e *Altar-man* = uomo vecchio ([19]); ipotizzando così una connotazione cosmogonica del monolite, riusciamo a riportarci sulle tracce della processione degli antichi abitanti di Rotzo ([20]), che abbiamo momentaneamente abbandonato, oranti e affaticati, sulla cima dell'*Alteburg*. E potremo forse comprendere meglio il tentativo dell'Abate di interpretare la scena di cui egli fu partecipe, in quanto nativo, riferendola tanto agli elfi buoni («Genj, o silfi» ([21])), quanto ai suoi più minuti (ma meno affidabili) abitatori.

Occorre tuttavia non aver troppa fretta, e ripartire dall'enfasi posta dall'insigne studioso-nativo su questi mitici nani, che, a prima vista, parrebbe unicamente essere frutto di una dotta gratuità, priva di ogni fondamento empirico nella cultura cimbra dell'epoca.

Qualche pagina più indietro Dal Pozzo, comparando come si è detto la religione nordica con le credenze popolari cimbre del suo tempo, aveva anche descritto con abbondanza di particolari le caratteristiche dei nani, così come gli erano note dai testi classici della mitologia celto-germanica ([22]). Questi «*spiritelli*» ([23]), che «facevano un'onorata figura nella mitologia de' Celti», sulla base essenzialmente dell'Edda gli si rivelano esser nati verminosamente dal cadavere di un gigantesco mostro di ghiaccio, *Ymer*; questi era stato trucidato dagli Dei, che ne avevano usato i vari organi per forgiare le diverse parti del mondo, nonché, per l'appunto, i nani stessi, trasformandoli benevolmente in «omaccini, o pigmei d'una straordinaria piccolezza» dai vermi del gigante putrescente.

Essi avevano, fra i loro tratti distintivi, le caratteristiche di essere «d'un'accortezza e di un ingegno superiore a quello degli uomini (....) di soggiornare nella polvere, nei monti e *nelle fessure delle rupi*» ([24]), essendo derivati da un corpo morto, che, nella trasformazione cosmogonica dei suoi vari componenti, aveva dato luogo a quegli stessi elementi del mondo, punti cardinali compresi (da cui i nomi – «*Nord, Est, Sud, Ovest*» – dei quattro più famosi nani, secondo «il poema islandese (...) *Volupsa*»); inoltre questi omuncoli erano «ingegnosi, scaltri ed esperti nella magia»: e tale loro superiore capacità, tramutata anche in fatto tecnologico *sub specie* di «armature incantate», riempiva le loro caverne «di gioie e tesori» ([25]). Dal Pozzo ci ricorda poi, finalmente e pur ancora senza riferimenti diretti alla sua terra, che a quell'epoca la «superstiziosa opinione ch'esistano i nani, ossia certi spiritelli ricchi industriosi, ma pieni di astuzie, disleali e maligni, non è del tutto abolita»; anzi «la vana credenza» nei «nani», o «folletti», (o «in Lombardia salvanelli»), è *ovunque* diffusa in Europa e nell'Asia settentrionale. Questi, alla fin fine, non sono tuttavia altro che «*spiriti* fantastici maligni e nocivi i quali sotto la figura di fanticini vestiti di rosso si dilettano talvolta *a far deviare* i viandanti, turbando loro la ragione (...) e di praticare altri siffatti scherzi ([26])»; tra queste caratteristiche, due – l'entità spiritica e l'indole instabilmente burlona (ben nota ai folkloristi) – sembrano tracce assolutamente rilevanti da seguire per noi: infatti, continua Dal Pozzo,

> «dalla volgar persuasione de' nani, (...) de' genj, (...) è derivata probabilmente l'altra superstizione che si diano gli spettri, o fantasme chiamati volgarmente l'orco, e altri *spiriti aerei*, che risiedono nei termini de' campi, non che quelli che si dicono essersi impossessati di tesori nascosti...» ([27]).

Attraverso queste complesse e incerte trasmutazioni ed equivalenze, trattando con accortezza – per quanto lo spazio ci consente – la nostra dotta fonte come un'elaborazione secondaria di un indigeno, è possibile ora, anche con un'ispezione diretta *sur le terrain*, identificare meglio il probabile sistema locale di rappresentazioni collettive che soggiacevano al rito antidemoniaco celebrato un tempo dalla terza litania di Rotzo. Ci spiegheremmo allora il prudente salire del corteo processionale verso il bosco delle Galche, vicino alla croce,

dove, fino a tempi recenti, si narra vi siano stati ambigui orsi-orchi, (creature difficilmente visibili, entrambe bizzarre e imprevedibili, di aspetto terrificante, ma raramente feroci coi giusti, e perciò assai spesso confuse dall'immaginario cimbro) ([28]). Prenderemmo così atto che questa mitologia implicita era formata da una pluralità strutturale di queste antiche deità di secondo e terzo ordine («oltre agli dei principali» ([29])), e che questo sistema di rappresentazioni magico-religiose era logicamente articolato in termini oppositivi (benché forse non così manichei come suggerirebbe il buon abate Dal Pozzo). Non ci stupiremmo quindi più che dei nani, e anzi, proprio quei «Salvanelli» o «sanguinèli» che anche nella tradizione orale più recente hanno affinità e amicizia con gli orchi ([30]), abitassero il sasso primordiale dell'*Altar-Knotto* una volta venuti a sapere, nei pressi di quella pietra liminare e rischiosa, che essa domina un aspro ramo laterale della Val d'Astico, precisamente denominato «valle dell'orco» (sul fondo della quale, ci ricorda in altra parte la nostra fonte, si supponeva esservi stata una miniera d'argento tardomedioevale ([31])); né, tantomeno, dovremmo stupircene, scoprendo a nostre spese, dopo aver sbagliato strada tra i boschi (chiaramente per colpa di un folletto) ed esser finiti sull'altro lato del dirupamento, oltre l'*Alteburg*, che, una volta recuperata la via, per arrivare a quello scoglio ri-sacralizzato occorra calarsi prima, imitando i nani non senza difficoltà, attraverso una stretta *fessura* nella roccia. Soltanto così si può scendere infatti, alcuni metri più sotto, in quell'ampia cengia erbosa che, come un sacro recinto, isola e protegge la grande pietra, stagliata sul giro dei monti.

All'«antica fortezza» dell'*Alteburg*, ora 'crociata', ma presidiata forse *in antiquo*, sulla sponda meridionale della valle, da una precedente, benefica entità religiosa, dal potere numinoso, ma alla fine rassicurante, fa perciò letteralmente 'da contraltare' a settentrione, su un asse geografico nord-sud, l'«antico sasso», già dominato dai piccoli e volubili nani. Queste minuscole «deità» dovevano essere tanto più temibili, per una popolazione dall'economia imperniata su coltivazioni condotte sulla superficie del suolo, proprio per il loro avere a che fare con quella strana (ed estranea) forma di raccolta ipogéa che è l'arte mineraria, come altrove è ben documentato. Tuttavia la loro temibilità sta forse in un tratto più essenziale, che il pensiero indigeno ha posto in unità logica con l'enunciazione esemplare di un'alternativa economica inconsueta: è, questo, il loro potere *disorientante*, privilegio esclusivo di chi presiede alle coordinate spaziali, siano esse i punti cardinali dell'universo, o gli stessi confini dei campi che perimetrano l'universo agrario, lungo i quali si snoda, ancor oggi, una parte essenziale della Rogazione.

Non a caso perciò, una parte di quel poco che direttamente o indirettamente ci resta – in quest'ultimo secolo – del folklore cimbro più recente dei Sette Comuni ci parla dei tiri mancini architettati dai sanguinelli-salvanelli. E non per caso, tornando alla nostra lunga processione asiaghese, osserviamo la benedizione di alcuni punti *cruciali* del percorso, quali sono appunto i quattro poli dell'orizzonte e in modo particolare tutti i vari bivî e quegli incroci che più concretamente segnano con croci e capitelli, anche in quest'angolo di mondo, una perenne rischiosità esistenziale: quella – ben nota agli studiosi di folklore e mitologia ([32]) – che ovunque è spesso insita nello scegliere una strada, tralasciando le altre possibili.

Ma solo facendo altri riferimenti, ad altre tra le più generali usanze del mondo magico-religioso alpino di lingua tedesca ([33]), possiamo meglio comprendere l'intima relazione che univa un tempo coerentemente, nei Sette Comuni, il culto latente per queste instabili entità numinose alla più tipica delle tradizioni rogazionali: quel dono festoso delle uova colorate, che abbiamo già avuto modo di registrare nella vecchia processione di Mezzaselva, e di osservare più direttamente, sul campo, al Lazzaretto di Asiago, ma che scopriamo esservi stato nel secolo scorso anche a Roana (alla *Kovela*) e, quasi naturalmente, «a Rotzo sull'*Alteburg* alla località detta *Vaite*» ([34]).

Giuseppe Šebesta, studiando la «fiaba-leggenda dell'alta valle del Fèrsina» nel suo cospicuo tentativo di individuare la «carta d'identità delle figure di fantasia» a partire dal folklore della valle dei Mòcheni, anch'essa vicina isola linguistica germanica, ricordava, a proposito dei nani, che «quando nani cattivi ed invadenti attaccano l'uomo, (...) per neutralizzarli (...) le bucce d'uovo servono egregiamente, a tal scopo, in Germania, Austria, Cecoslovacchia, Alto Adige» ([35]). E fra i montanari di quella valle trentina – che erano in parte minatori agli inizi dell'età moderna – le uova e i loro gusci (*sbròzi*) sono gli ingredienti che, usati in grande copia, sono in grado di fugare l'orco locale (il famelico *Ospel* della frazione S. Francesco, che nella vicina Frassilongo, è sostituito dal *Salvanèl* ([36]), essendo ambedue queste figure equivalenti, secondo una nota dell'A.). «Nei paesi altoatesini e nell'Austria inferiore» inoltre, «la figura dell'*Ospel* è sostituita da quella dei nani» con una «strettissima analogia nell'uso delle uova» che trova riferimenti – ci ricorda Šebesta – anche nell'isola etnica tedesca di Gressoney, sulle Alpi Occidentali, e, con un richiamo più generale e dotto, in una fiaba su «gli Gnomi» narrata dai fratelli Grimm ([37]).

Ma, per svolgere almeno in parte la matassa che, nella storia culturale dell'Altopiano, avvince orchi, folletti, uova e Rogazioni, occorrerebbe forse anche ricordare *altre* – di *altri* – usanze (a prescindere dai riferimenti diretti ai nani), quali i magici poteri vitali del c.d. «uovo dell'Ascensione», documentate in alcune tradizioni popolari, almeno della civiltà contadina italiana di lingua romanza; infatti, un particolare uovo deposto in quel giorno sacro successivo alla Pasqua, in cui la vita è sospesa e come indefinita (e di cui, lo ricordiamo, le nostre processioni non sono che un prodromo), era capace per un anno di guarire i malati e i neonati con difetti fisici, di attirare le formiche che infestano gli alberi e, cosa che più ci interessa, una volta esposto al temporale, di scongiurare la perniciosa grandine: caratteristiche ch'esso in parte condivideva con «il gallo dell'Ascensione» il quale, nato in quel giorno, «diveniva il nume tutelare della cascina perché cantando faceva fiorire i prati, dava vigore alle messi e allontanava le calamità naturali» ([38]).

Facendo appello ancora una volta alla logica del «pensiero selvaggio», possiamo allora soltanto ipotizzare strutturalisticamente, per il nostro attuale ignorare eventuali altri dati cogenti nell'area etnolinguistica cimbra, che vi sia una relazione concettuale oppositiva tra il pollame – nato dalle uova – e i vermi di cui esso si ciba, dai quali sappiamo, grazie all'erudita ricerca e all'intuizione indigena dell'abate di Rotzo, esser nati invece i nani scompigliatori e

terrigni. Comprenderemmo meglio in tal modo, sottolineando il legame simbolicamente alimentare che unisce le uova (che sono promesse di vita) e i vermi (derivati dalla morte), la funzione segnica delle prime; essa è sancita dalla loro fragile durevolezza, e denota quindi la loro conseguente (e pur temporalmente limitata) capacità di allontanare, oltre che l'orco mòcheno, spettro invisibile di una fame sempre in agguato ([39]), anche i suoi svariati parenti nani, quei piccoli, rosseggianti, responsabili esclusivi – prima dell'invenzione del diavolo – della variabilità e mutevolezza della vita, del tempo e dello spazio, quegli stessi sanguinelli che, in una valle vicina e assai permeata dall'elemento cimbro, col nome di *Bulsinèli* (o *Salbanèli*) s'identificavano, fino a non moltissimi anni fa, con un omonimo capriccioso vento primaverile, generatore di vortici e premonitore di temporali ([40]).

## Questioni di confine

Assorbiti dall'atmosfera di festa e da tutto questo antico «pensar selvaggio», ci riportiamo ora, definitivamente, sulle orme degli *Slegar*, e, dopo aver osservato con grande simpatia lo scambio affettuoso delle uova colorate tra amici, innamorati e parenti, continuiamo la nostra marcia nel bosco: ricomincia a piovere, secondo quell'alternanza metereologica che non ci abbandonerà più fino ad Asiago. Così c'è ancora il sole sulle pendici del *Kaberlaba* (forse beneficate per un esorcismo indotto automaticamente dal dono delle uova, così come, per un'analogia che oramai ci appare abbastanza ovvia, un dono di uova, in un tempo remoto, aveva neutralizzato il maleficio d'una «faterella» che abitava quel monte, a metà boscoso, posto sulla sponda meridionale dell'Altopiano ([41])). È però pioggia tagliente quella che ci sferza finché, svelti i fili spinati di confine per l'ennesima volta, saliamo tra i prati a Camporovere, non molto più tardi; ma lì, per fortuna, sarà possibile ripararsi e, finalmente, nutrirsi al caldo: e durante la pausa conviviale in trattoria, pur identificati come estranei, riceveremo anche noi (io e i miei due scanzonati amici), le belle uova colorate, segno di durevole amicizia. Non vi è però più traccia osservabile del dono 'di ritorno', dato in ciambelle e frutta alle ragazze dagli innamorati, che qui si usava ancora dare, un secolo fa e che, prima ancora, veniva dalle giovani donato ai fanciulli, al rientro in Asiago ([42]).

Nel pomeriggio la maratona processionale riprende quota verso i monti settentrionali, col gonfalone crociato sempre bene in testa: il sacerdote che affianca il portatore, in tenuta escursionistica d'un verde militaresco (forse perché privato della sua tradizionale cavalcatura, quest'anno, da un tempo poco promettente), ha il suo bel daffare: deve serrare i ranghi, soprattutto per i ragazzetti che si ammucchiano in modo non sempre disciplinato, anche verso la cima del corteo. Dopo vari saliscendi, che toccano fra l'altro la contrada Bosco, quella del «vecchio *Jeckel*», cui non possiamo fare a meno di pensare reverenti ([43]), si varca un altro portale di rami, sempre tra i lunghi canti alternati; i cori non hanno mai avuto pause; si sale quindi, scarpinando nel fango odoroso d'erba, all'arduo monte *Katz*, di cui avevamo parlato all'inizio. A Camporovere ci avevano detto che quella era impresa «solo per veri *Slegar*», con una punta di orgoglio etnocentrico, così noi, rispettosi e affaticati, abbiamo rinunciato

all'idea di fare ulteriori domande: scopriremo perciò solo a casa, sfogliando le nostre fonti scritte, che proprio verso quel monte cruciale, venendo da Asiago, esiste una contrada detta «Valdorco (...) dove la fantasia popolare ammetteva esservi un Orco che apriva e chiudeva grandi porte» ([44]). Si trattava, come cent'anni fa sentenziava il Bonato, di «un gruppo di case (...) di fianco ad una vallicella, ove sarà stata frequente la apparizione dei fuochi fatui e si ebbe da ciò e conserva anche oggidì il nome di 'Valle dell'Orco'» ([45]). Possiamo quindi solo prendere atto, anche a prescindere dalla considerazione delle ben note (e ambigue) virtù apotropaiche dei gatti ([46]), di quella ennesima coincidenza che ci rinvia al limitare di quel bosco, amato e temuto: sempre sfruttato economicamente dagli asiaghesi, *contro di esso*, però, in una lotta secolare di disboscamento e bonifica, è derivato lo stesso accreditato nome cimbro del paese (*Slege*, «luogo disboscato») ([47]). Intravediamo ora così, più da vicino, alcune delle sedimentate strutture magiche e religiose che, nel lungo periodo, hanno coerentemente fondato e ornato di simboli l'immaginario collettivo cimbro, almeno fino a quando esso è durato come tale.

Dopo aver ricevuto dagli abitanti delle contrade nord vino, caffè e altri generi di conforto ai penitenti – Mario Rigoni Stern, che al mattino aveva salutato la processione del «suo» popolo alla partenza è lì, anche ora, da vero demiurgo laico – si torna infine ad Asiago; ma ciò avviene solo una volta completato il giro con una lunga deviazione verso i confini con Gallio: là, infatti, una ulteriore breve pausa di preghiera consente prima ai partecipanti di adornarsi l'abito di rametti di ginepro o d'abete, di fiorellini o con qualche ghirlanda di foglie, rinnovando, per un altro anno, il patto d'amicizia col bosco. Gettando a terra (ancora una volta) un filo spinato posto a proteggere l'erba novella già verde e alta, che solo oggi può venire ordinatamente calpestata infrangendo i confini interni (tanto quanto invece si ri-marcano quelli esterni), si *incrocia* poi l'itinerario del mattino, girando stanchi (e anche molto stanchi, dopo quasi trenta chilometri) attorno al sacrario «romano», eretto, dopo il grande massacro, sulla collina delle *Laiten*; e, infine, imboccata la principale via «IV novembre» tra una folla attenta, con le campane di tutte le chiese che si danno il cambio al passaggio dei settecento e più pellegrini, si entra nel centro, inondato dallo scampanio bronzeo che copre anche il suono della banda municipale. Il rito finale, tra le volte del Duomo, echeggia ancora a lungo di quei canti religiosi e «selvaggi».

## Discontinuità del vissuto e rischio della presenza etnica

Il rituale della «Grande Rogazione» recupera così un «sentire la comunità» che ha radici profonde. L'antropologia storica (in parte con la storia orale, e a differenza forse di molta altra storia, anche antropologicamente orientata ([48])) può dare qualche risposta all'inevitabile domanda di cosa si celi dietro a questo bisogno, che è sempre localizzato; occorre però ammettere che esso è oggi espresso anche in un tempo storico preciso, che è quello attuale. E che pertanto il nostro è un particolare genere di spiegazione che si ottiene investigando *anche* il passato, ma sempre a partire da un problema storico (storiografico) del tempo presente, che produce un modo tipico di osservare: vicino al

vissuto dei soggetti che si pretende di studiare, ai quali però non può essere imputata, a priori, alcuna necessità di una qualche forma di memoria storica particolare.

Così, se, stando a Lévi-Strauss, lo scopo ultimo di tutti i riti è sempre quello di «preservare la continuità del vissuto» ([49]), ciò deve trovare, anche nel nostro caso, un adeguato e concreto riscontro, almeno nel medio-breve periodo.

Alcuni protagonisti attuali della Grande Rogazione di Asiago hanno appena espresso in un libretto, che ci interessa particolarmente in quanto dedicato soprattutto ai compaesani ([50]), i loro «ricordi e testimonianze» sul «Giro del Mondo», che ci rimandano con efficacia alla definizione del suo senso culturale attuale, e di come esso si sia modificato nel corso della loro esistenza: non abbiamo però più lo spazio per occuparcene qui, e, senza ricorrere ad un *éscamotage*, preferiamo invece citare memorie storiche meno recenti, a partire da quella, invero ancora assai recente, di Mario Rigoni Stern, che abbiamo più volte incontrato durante il nostro cammino.

Il sommo cantore dell'Altopiano, infatti, già una ventina di anni or sono aveva ripercorso ricordi pubblici e privati di quella «marcia d'amore e nostalgia», dedicando uno scritto ([51]) – come una consonanza vibrante e rimembrante – ai figli emigrati dell'Altopiano. E ciò gli era dichiaratamente possibile proprio grazie alla particolare sensibilità che gli veniva dall'esperienza diretta di una guerra (già combattuta – lo ricordiamo – da «sergente nella neve» della steppa gelata ([52]), assai lontano dalla primavera paesana): in quelle poche pagine egli ricorda, e sa, fra molti altri particolari, dell'obbligazione spirituale che lega, ogni anno, ogni Asiaghese, «in qualsiasi parte della terra si trovi», e delle campane della vigilia, dei preparativi serali, dell'applicazione attenta dei vari fiori alle uova, e dei disegni in ogni senso *idilliaci*, fatti su quelle più preziose, simboli «più eloquenti di tante parole»; e della partenza all'alba, dopo il raduno in piazza, e dei «cori monodici» che danno «una singolare emozione» in un controcanto fatto «a gara» tra i gruppi divisi per sesso ed età e, contemporaneamente, con tutti gli «uccelli di prato e di bosco»; e ancora delle offerte ai pellegrini durante il percorso, del ricordare fatti qua e là occorsi nel tragitto, e quasi sempre prodigiosi; e dei defunti «della 'terra dei padri'» al Lazzaretto, doppio luogo di morte per la pestilenza del 1638 e la guerra nel 1916 e nel 1918, ma sempre riscattato alla vita, in quella festa, religiosa e laica ad un tempo, che lì si tiene tra «i gruppi familiari e amichevoli», con la riconciliazione per dono e preghiera.

Saltiamo invece quasi a pié pari le interessanti «Impressioni di un turista ad Asiago per la festa delle Rogazioni» del 25 maggio 1881, che peraltro molto debbono, nella descrizione del rituale, alla seconda edizione del già citato opuscolo di Modesto Bonato (ad esempio là, dove l'Autore ci informa che «il rito prescrive di tratto in tratto brevi pause nell'incontro di sacri capitelli e di croci piantate (...) a ricordare il luogo ove alcuno *per improvviso disastro o per violenza* ebbe a trovare la morte», con il prete che «segna della croce *i quattro venti* e implora dal cielo di preservare quei luoghi dalle tempeste dell'aria» ([53])). È questo infatti un ricordo, in fondo, piuttosto positivisticamente ottimista, e, nel suo insieme, al limite del calligrafismo, benché già allora l'Altopiano conoscesse i mali del sottosviluppo, della divisione delle terre comuni e dell'emigrazione, stagionale o definitiva. Tuttavia l'oleografia alpigiana, pur nella pie-

na e irreversibile crisi dell'egualitario e germanico modo di produrre, e della sua risorsa localmente fondamentale, la grezza lana di pecora, stava ancora, in qualche modo, in piedi ([54]).

Ad un'altra epoca, più intermedia, e ad un'altra fonte (simile nell'esperienza di vita, per qualche verso, a Rigoni Stern) dobbiamo invece rivolgerci per comprendere definitivamente il senso profondo, attuale e *moderno*, di una processione che è contemporaneamente una deambulante preghiera e un vero e proprio giorno sacrale, *super partes*, ([55]) della riaffermazione *etnica*.

L'asiaghese Antonio Vescovi Magior, dal profugato di Ferrara dove ancora si trovava, dopo aver rievocato con entusiasmo il consueto quadro processionale della vecchia Rogazione dei primi anni di questo secolo (che risulta arricchito da una vera e propria sagra paesana al Lazzaretto, con venditori chiassosi, baldi soldatini, fanfare, turisti forestieri e ragazzi in festa), così poeticamente scriveva ([56]), non senza qualche émpito stilistico tipico dell'epoca, in un giorno di quella prima estate successiva all'«anno della vittoria» ([57]):

> «Oh! Pace! Beatitudine immensa di quel giorno! E la mente vola lassù, e rivede i diletti luoghi di pace e di lavoro, ed il pensiero s'infiamma nel ricordo felice, mentre l'anima che seppe tante pene sente la piaga della nostalgia riaprirsi e sanguinare di sangue rinnovato. Così per me, [e per] tutti gli Asiaghesi profughi e raminghi. (...) Ed io che scrivo, io che rievoco il nostalgico giorno della nostra festa delle uova screziate, la più bella, la più soave festa del mio paese distrutto, io che vo' dicendo dei luoghi cari ed indimenticabili del mio Altipiano martoriato dalla guerra immane, sento più vivo in questo momento pulsarmi in petto il sangue, che è tutto sangue alpigiano, sento il singhiozzo salirmi ed avvincermi tutto quando penso alla festa tradizionale del mio paese, mentre nell'anima s'affollano coi ricordi di quel giorno i ricordi più belli della mia giovinezza»

Ecco qui espressa la sintesi dei sentimenti, inevitabilmente nostalgici al limite dell'*Heimweh* ([58]), di una gente che aveva subìto ben tre anni di profugato aspro in zona romanza (dentro e fuori dal Veneto), un profugato, reso spesso più duro dalla sospettosa diffidenza nei suoi confronti, dovuta a quella particolarità etnico-linguistica germanizzante che ancora, nonostante il suo avanzato grado di bilinguismo e diglossia, la segnava in misura sufficiente come *gente diversa* (e forse subdolamente collegata al nemico) ([59]): una stirpe i cui giovani si trovarono poi di fronte allo spettacolo spaventoso delle rovine di quella loro arcadia alpina, che solo pochi anni prima splendeva nella conca verde orlata di boschi. Fu, per molti versi, e comunque fu da molti sentito, come la fine fisica e simbolica di un mondo, di un paesaggio culturale, di un'epoca. La terribile scarsità di lavoro del dopoguerra aumenterà concretamente la percezione soggettiva di un «rischio della presenza» per quanto rimaneva dell'antica *Gemeinschaft* dei Sette villaggi, producendo nuove massicce ondate migratorie verso i quattro angoli della terra, questa volta soprattutto orientate verso l'America, il Belgio e la lontanissima Australia. E, come spesso accade agli emigranti, chi poi è tornato a visitare i parenti si è ritrovato ad accentuare, per reagire al *disorientamento* culturale, i tratti della precedente tradizione, talora anche in modo, alla partenza, insospettabile; come quel fratello di Costantina Zotti, che, partito da Mezzaselva per l'Australia a venticinque anni, nel 1924, insieme a tanti altri, e senza aver mai parlato cimbro in casa (a differenza di «noi sorelle che l'avevamo appreso ascoltando i più vecchi», racconta la «Tanti» ([60])), una volta tornato in visi-

ta, nel 1973 «*hattar gaprèchtet cimbro péssor bon dén ba §aint saldo bolaibet hia*», cioè «parlava cimbro meglio di quelli che erano sempre rimasti qua».

Il rischio di una quasi-apocalisse etnico-culturale (se ci è concesso di parafrasare De Martino, in realtà restringendo il campo della sua nozione originaria dalle grandi forme di civilizzazione ideologico-religiosa a locali e più vicine forme d'identità ([61])) può quindi oggi dirsi radicato, storicamente, nella memoria collettiva degli abitanti dell'Altopiano, anche se il pericolo reale non è più attuale, essenzialmente grazie allo sviluppo disordinato del turismo. Ma, oltre al 'rischio della presenza' variamente connaturato allo stesso esistere di ogni epoca e cultura, confluiscono forse, in questo particolare complesso culturale, esiti di processi socio-economici di lungo e medio periodo, legati al semi-nomadismo silvo-pastorale, con le immense transumanze invernali delle greggi, l'alpeggio estivo dei bovini, e l'emigrazione stagionale dei carbonai: quindi anche cose che per secoli sappiamo essere state proprio le 'normali' condizioni di vita di queste genti, e che potrebbero meglio farci comprendere le pre-condizioni ecologiche, infrastrutturali e strutturali ([62]) del permanere del rito che abbiamo qui tentato, senz'altro affrettatamente, di studiare. Infine la «crisi della presenza etnica» portata a compimento dalla guerra mondiale, con la dispersione del «popolo cimbro» e l'accelerazione dei processi di «deculturazione dolce» già in atto, produce bisogni e risposte rinnovate: ma il repertorio attinto, come abbiamo visto, si è giovato, fino all'oggi, di riti ed echi simbolici di un immaginario anche arcaico, o neo-arcaico, come «Il Giro del Mondo», nel tentativo, perennemente rinnovato, di circoscrivere un perimetro, socialmente vivibile, della comunità. Cosa possibile solo col rifondarne, *religiosamente*, un contorno *naturalmente* umano, nel sempre labile fluire della cultura e dell'implacabile storicità.

## Note

([1]) I «fatti» all'origine di questo breve resoconto interpretativo, che riapparirà nel percorso del testo, sono stati registrati attraverso la diretta e osservativa partecipazione, secondo la classica tecnica dell'etnografia «presentistica»: dimostreremo che ogni viaggio nello spazio *può* anche essere, sempre, un viaggio nel tempo.

([2]) Per questi riferimenti «cimbri» della toponomastica toccata dal rito asiaghese v. S. BONATO, *Il giro del mondo. La Grande Rogazione di Asiago*, Roana, Istituto di Cultura Cimbra, 1994, p. 86: Dopo la contrada Bosco, che fino al secolo scorso si chiamava in cimbro Balt («bosco»), segue la salita e la discesa del monte Bi, denominato anche Katz («collina dei gatti») o ancora Granzenar-Ekke, «collina dei confini». Cfr. tuttavia la *lectio* di un secolo prima, che fa riferimento solo a quest'ultimo toponimo, riportata dal grande storico 'nativo', e primo etnografo-storico del triduo processionale, M. BONATO, *Le rogazioni del mese di maggio nel comune di Asiago*, Tip. del Seminario, Padova, 1892[3] (ora rist. anast. in M. BONATO, S. CAINER, M. RIGONI STERN, *La grande rogazione*, Tip. Moderna, Asiago, 1984, pp. 3-32), p. 32: «*Ganzenar-ecke*» = «collina compiuta-intera» o «*Kranzenar-ecke*... collina seminata, dal verbo *kranzen*-seminare. Diffatti è quasi tutta seminata». In effetti il nome etnograficamente documentato per «confine rurale», in quell'epoca, è «*Merch*» (v. in A. BARAGIOLA, *Le fiabe cimbre del vecchio Jeckel*, in «Archivio per le tradizioni popolari», vol. XXII, Clausen, Torino, 1903, pp. 451-70, il racconto «*de mèrchar*» = «i termini»; cfr. nell'ed[2]. riv. s.d. trilingue dell'Ist. di Cult. Cimbra, col tit. *Le Fiabe Cimbre del Vecchio Jeckel - Die Fabeln des Gavattar Jekkele*, le pp. 5 e 19; l'A., tra l'altro, cita all'inizio il monte in causa come *Kaltz*); anche nella più tarda memorialistica cimbra il confine interno é denotato allo stesso modo (v. C. T. ZOTTI, *Mezzaselva - Kan Toballe*, a cura di A. BELLOTTO, Ist. di Cult. Cimbra, Roana, 1982, p. 69); inoltre già Dal Pozzo, alla fine del '700 nelle sue *Memorie Istoriche dei Sette Comuni*

*Vicentini*, Miola, Schio, 1910[2] (rist. anastatica Forni, Bologna, 1974; ed. or. post. col tit. *Memorie Istoriche delle popolazioni alpine dette cimbriche e vocabolarj de' loro dialetti*, voll. 2, Paroni, Vicenza, 1820; ms. or. 1795-98) p. 225, dà unicamente «March» come «*termine, confine, segno*», benché, nel vocabolario di quest'altro illustre studioso locale, di ben diversa radice siano i tre sostantivi riferiti alla seminagione (p. 238: «Samo, samen, *semenza*. Sat, *seminato*. Séenar, *seminatore* ...»).

(3) «*Slegar*», voce cimbra, sta ancora oggi per «Asiaghesi»: si tratta dell'etnonimo popolare locale, come già documentato dal Frescura a fine '800 (v. nel mio *Antenati e fantasmi sull'Altopiano.Un'identità etnica «cimbra» e le sue modulazioni antropologiche*, Euroma, Roma, 1996, le pp. 102-07).

(4) L'Abate, prof. Modesto Bonato, cit. (v. sopra, nota 2).

(5) Alludo naturalmente alla grande lezione lévistraussiana sull'analisi dei miti.

(6) C. LÉVI-STRAUSS, *L'uomo nudo. Mitologica 4*, Einaudi, Torino, 1983[3] (ed. or. *Mithologiques****. L'homme nu*, Librairie Plon, Paris, 1971), pp. 630-31: «... la mitologia può apparire secondo due modalità ben distinte. Ora essa è esplicita e consiste in narrazioni che, per importanza e organizzazione interna, creano opere di pieno diritto. Ora invece le rappresentazioni mitiche esistono solo allo stato di note, abbozzi o frammenti; anziché seguire un unico filo conduttore, ognuna di esse rimane legata a questa o quella fase del rituale di cui fornisce le chiose. Solo gli atti rituali permetteranno l'evocazione di tali rappresentazioni. (...) la mitologia esplicita e la mitologia implicita costituiscono due modalità distinte di un'identica realtà: infatti in entrambi i casi ci troviamo di fronte a sistemi di rappresentazioni». Lévi-Strauss precisa che le «chiose o esegesi del rituale» sono «mitologia implicita che aderisce al rituale senza farne realmente parte», e che è necessario separarle concettualmente e nel processo di ricerca (qualora si studino i riti, ma ciò vale senza alcun dubbio anche all'inverso), in quanto si tratta di «credenze» e di «rappresentazioni» che «appartengono a una filosofia della natura con lo stesso diritto dei miti». Ringrazio Tullio Tentori per avermi fatto notare, a questo proposito, che forse si dovrebbe parlare, più opportunamente, di vere e proprie «rappresentazioni *inconsapevoli*», mantenendo così intatto il referente concretamente umano della concettualizzazione antropologica.

(7) V. la distinzione tra ripetizione mitica e storico-religiosa in A. M. DI NOLA, voce *Ripetizione rituale*, «Enciclopedia delle Religioni», vol. 5, Vallecchi, Firenze, 1973.

(8) V. in S. BONATO, *Il giro del mondo...*, cit., le testimonianze indigene, per lo più attuali, su questo testuale andare «al giro del mondo», alle pp. 7 ssgg., 17, 37 ssgg., 53;«andiamo intorno al mondo» è la frase con cui i fanciulli del paese indicano il giro della processione» secondo quanto riportava già S. CAINER, *Impressioni di un turista ad Asiago per la festa delle Rogazioni*, in «Rivista Alpina», n° 4, 1881, ora in M. BONATO, S. CAINER, M. RIGONI STERN, *La grande rogazione*, cit., p. 37. Ringrazio comunque Angelo Frigo per avermi fatto notare che questa locuzione in italiano, ormai passata nell'uso comune degli asiaghesi, è probabilmente derivata da una traduzione «germanizzante» dell'antico termine cimbro «*welt*», lett. «campagna» (effettivamente documentato, con questo significato, alla fine del sec. XVIII, v. nel *Vocabolario domestico* del DAL POZZO, *Memorie Istoriche...*, cit., p. 225): senza nulla togliere alle considerazioni «demartiniane» che seguiranno – basate appunto sulla considerazione della pregnanza culturalmente sancita di questo *mundus*, mi limito a considerare che ciò restituirebbe un senso più pratico, ed anche filologico, a questa *peraegrinatio*; in effetti cfr. SCHWEIZER, *Usanze popolari cimbre nel corso dell'anno*, Giazza-Verona, Edizioni Taucias Gareida, 1982 (or. ined. *Das Brauchtum im Jahreslauf*, = «Zimbrische Volkskunde», vol. II), p. 102: «A Bosco è usuale per l'Ascensione la dicitura "il giorno sul campo" (*in tak ums svelt*). Per campo si intende qui tutta la terra lavorata (tutta la campagna)».

(9) CH. FOROT e M. CARLAT, *Le Feu sous la Cendre, le paysan vivarois et sa maison*, Audin-Tixier, Lyon, 2 vol., 1979, pp. 336-38.

(10) Anche se, nell'ultimo dopoguerra, solo come «*perambulations of the parish boundaries on or about Ascension Day*» (v. voce *Rogations days* in «Enciclopedia Britannica», vol. 19, 1961); per uno tra i molti possibili (e diversi) esempi di diffusione storica ricorderemo che in Friuli, un'area regionale più vicina a quella che qui si studia, ma ugualmente periferica per molti aspetti (come ha fatto notare C. GINZBURG), i riti agresti rogazionali erano diffusi nel secolo XVI accanto a quelli, subalterni e non ammessi dalla Chiesa, dei «benandanti» (cfr. in C. Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi Torino, 1974 (I ed. 1965), le p. 14 e n. 4, e 36-7 e nota 6, con indicazione delle fonti).

(11) Da un punto di vista essenzialmente di tipo glottologico e filologico (e, in parte, sociolinguistico) v. in gen. AA. VV., *Le isole linguistiche di origine germanica nell'Italia settentrio-*

*nale. Atti del convegno*, a cura di G.B. PELLEGRINI, S. BONATO, A. FABRIS, Roana, Istituto di Cultura Cimbra,1983.

(12) V. C. T. ZOTTI, op. cit., pp. 68-9: ho qui preferito spezzare l'unitarietà del testo cimbro per consentire di apprezzare anche il medesimo, 'in controcanto', anche a quanti possiedano almeno qualche nozione delle principali lingue anglosassoni; segue poi, anche riunita in un unico blocco di testo, la trad. it. parallela dell'attento curatore del libro che ha pubblicato quelle note, lo scomparso Alfonso Bellotto. Preciso di aver lasciato inalterata la sua aggiunta di accenti acuti e gravi nel testo in lingua della A., fatta eccezione per quello acuto sulla /s/, che gli era servito per distinguere il suono dolce della /s/ sonora (es. it.: rosa); per denotare tale fonema ho sostituito invece le /s/ dell'originale con il segno /§ /.

(13) In questa fase essa si svolge come ogni altro rito 'demartiniano' tipico.

(14) V. M. BONATO, *Le rogazioni...*, cit., p. 31, *Lucka*; v. anche S. BONATO, *Il giro del mondo...*, cit., p. 85.

(15) A. DAL POZZO, *Memorie Istoriche...*, cit., pp. 104-08.

(16) Nell'archivio vescovile di Padova si può trovare documentazione anche della contemporanea, significativa, proibizione della Terza Rogazione di Asiago (V. *Visite Vesc.* vol. XXXII, cc. 81, 87, 127, Arch. Curia Vesc. Padova).

(17) Per un probabile refuso il testo originale in questo passo riporta *Altar-Knoto*, anziché *Altar-Knotto*; cfr. tuttavia ivi p. 224 e n. [2]: «Knotto, *ciottolo, sasso arrotondato dall'acqua*. (...) *Knotte* presso i Ted. vale i nodi delle dita. Gl'Island. dicono *Sals-Knotten* i pezzi di sale. *Knottur* nell'antico Sassone significava palla, e pare la radice di *Knotto*» (in testi più recenti si può anche trovare la grafia *Khnotto*, v. ad es. il racconto di «Tanti» Zotti cit.).

(18) V. nell'ordine, in *Memorie Istoriche...*, cit. p. 107, pp. 90-2, p. 106 cit. (e cfr. p. 91), pp. 107-8.

(19) Ivi, p. 227 (e cfr. anche la stessa traduzione del toponimo data da G. SCAGGIARI, *Asiago e l'Altopiano nel tempo*, Ghedina, Cortina, s.d., p. 7, e la medesima etimologia proposta già da B. FRESCURA, *L'altopiano dei Sette Comuni Vicentini. (Saggio di antropogeografia)*, Tip. Ciminago, Genova, 1898, ora in Id., *L'altopiano dei Sette Comuni Vicentini*, Forni, Bologna, 1980, rist. anast. dell'ed. orig. e della prec. monografia geografica del 1894, pp. 62-3).

(20) Per il momento rinunciando a seguire i loro epigoni di oggi: cfr. M. DAL POZZO e S. MARANGONI, *13 maggio 1994: ritorna la Grande Rogazione*, in «*Altaburg* 'la voce'», a. III, n° 11, estate 1994, pp. 11-12 (si tratta di un breve resoconto dell'appena rinata processione, che, anche in questa sua nuova riedizione, arriva fino alla croce di quello che oggi si chiama *Altaburg;* l'articolo è comparso sul periodico della «comunità cristiana di Rotzo»).

(21) *Memorie Istoriche...*, cit., p. 107.

(22) Ivi, pp. 94-5.

(23) Corsivo mio M.M.

(24) *Idem*.

(25) Numerose in effetti sono le credenze relative ai nani custodi di tesori (diffusi anche fuori dall'area più direttamente influenzata dai celto-germani, ad es. nel materano, come mi ha segnalato Tullio Tentori); oltrepassando le strette tradizioni popolari locali, il loro archetipo culto e moderno, grazie alla rilettura romantica dell'epica nibelungica e delle sue basi eddaiche operata musicalmente da Richard Wagner, è forse oggi Alberich: nella «Tetralogia» – che Lévi-Strauss ne *Lo sguardo da lontano*, Torino, Einaudi, 1984 (ed. or. *Le regard éloigné*, Paris, Librairie Plon, 1983), p. 285 ssgg., e prima in *Mito e significato*, Milano, Il Saggiatore,1980 (ed. or. *Myth and meaning*, Toronto, University of Toronto Press, 1978) pp. 59-61, ha mostrato essere una prosecuzione moderna della mito-logica – questo avido gnomo, strappato alle ondine l'oro del Reno e il segreto del suo potere, forgia con esso, nel suo regno sotterraneo, l'anello che rende signori del mondo, ed anche un elmo magico che, si noti, rende invisibile chi lo porta o ne muta le sembianze (rendendo dunque capace colui che se ne serve di *disorientare*, con un *inganno* in qualche modo di derivazione *ipogea*, le sue possibili vittime).

(26) *Memorie Istoriche...*, cit.,*idem*.

(27) *Idem*.

(28) Testimonianza orale (in dialetto veneto) di «G.A., circa 70 anni, casalinga, Rotzo, fraz. Castelletto» (riportata da G. RUBINI, *Esseri fantastici nella tradizione dell'Altopiano dei Sette Comuni*, in «Quaderni di Cultura Cimbra», n° 12, maggio 1983, pp. 95-6): «... alora el ga sentù tuto un rumore vigner da le Galche, disemo, dal bosco, da la crose, ma soto la crose (...) i prai che sti ani se fermavimo co le Rogassion. (...) E 'lora lu, credevelo che l'fosse l'orso, credevelo che fosse cosa... (...) questa xe stà la storia de l'orso, la storia de l'orco (...) I diseva per esempio a sti putei: "Sta' tenta l'orso, varda che l'orco te ciapa"...». Notiamo

inoltre che tra le quattro «Favole cimbre» con protagonista l'orco («*dar orken*») che dobbiamo – tra le altre – alla memoria orale elaborata di S. D. Frigo Metel, detto Meneghin, della vicina Roana (S. D. Frigo Metel, *Favole cimbre*, Roana, Ist. di Cult. Cimbra, 1977), tre di queste hanno riferimenti espliciti alla somiglianza di questa figura mitica con l'orso, in tutte l'orco è comunque connotato come belva animale, ed in quella in cui esso è solo una bestia invisibile della foresta si fa comunque chiara menzione del suo carattere volubile (v., ivi, pp. 27, 29, 35, 61-2, 106-7).

([29]) *Memorie Istoriche...*, cit., p. 95.

([30]) ([30]) V. la definizione del «Sanguinello» data nel 1897 da un altro tra i primi etnografi dei Sette Comuni, Bernardino Frescura (*Fra i cimbri dei Sette Comuni vicentini*, in «Archivio per le tradizioni popolari»,vol. XVI, 1897, p. 500). Sull'incerto profilo dell'orco nel folklore cimbro v. le considerazioni, in parte condivisibili, di G. RUBINI (*Esseri fantastici...*, cit., pp. 93-4 e Id., *Inchiesta sugli esseri fantastici...*, in «Quaderni di Cultura Cimbra», n° 21, gennaio 1987, pp. 43-6), che nota, sulla scorta di un racconto raccolto nella contrada Bosco di Asiago da Aristide Baragiola nel 1893 (v. *Le fiabe cimbre...*, cit., pp. 469-70, o meglio, nella II ed. riv. s.d. che qui useremo, l'ultima fiaba «*Dar hantschùug*», pp. 38-9) la comune natura scherzosa «che contraddistingue il Sanguinello e, molte volte, anche l'Orco», ovvero i due personaggi che, stando ai dati raccolti da questo A., sembrano i più noti nel folklore locale contemporaneo. A ennesima riconferma della sostanziale affinità di temperamento di tutte queste figure fantastiche (cui occorrerebbe aggiungere almeno le non sempre benevole «*Seileghen Baiblen*» o «beate donnette», qualora acquisissimo alla nostra interpretazione alcuni tra i dati rel. riportati da Rubini, *Esseri fantastici...*, cit., pp. 89-93) occorre ricordare che, pur dando due diverse descrizioni, tra le numerose «superstizioni locali», dello «spettro 'Salvanello'» e dello «spettro 'Orco'» Modesto Bonato, nel suo opuscolo rimasto a lungo inedito, ma risalente ai primissimi anni di questo secolo, comincia a parlarne, significativamente, insieme (v. M. BONATO, *I costumi dei Sette Comuni*, op. IX, a cura di M. BASSO, in «Quaderni di Cultura Cimbra», n° 4, dicembre 1979 (or. ms. 1902), p. 211); e quest'A. disegna poi un ritratto dell'orco come «bestia di fuoco a sei piedi» che ha una qualche corrispondenza con il carattere di fuochi fatui che, per nostra stessa osservazione diretta, la memoria locale recente tuttora attribuisce ai «sanguinelli»; inoltre queste due figure mitiche compaiono assieme in una delle dieci «Favole cimbre» di S. D. FRIGO METEL (*Favole cimbre...*, cit. v. «*'S mennle, dar orken un de plutgainstlen*», pp. 25-31): i mobili fuocherelli rossi come il sangue («*plutgainstlen*»), collaborano, sotto la direzione di un orco (dalla voce simile a quella di un orso), a terrorizzare un giovane ladruncolo, accendendosi e spegnendosi «come *lampi*» («*wia glitze*») a beneficio di un povero e vecchio «ometto (...) attorno ai *confini* dei suoi campi» (corsivi miei, M.M.); in un'altra delle fiabe cimbre raccolte un secolo fa da A. BARAGIOLA, «*Oas ba hat gasècht in orken*» in *Le fiabe cimbre...*, cit., pp. 34-5, per un giovane e poco pio malcapitato l'orco sembra assumere l'aspetto di una luce infuocata e punitiva, che promana *da una croce* presso la contrada Bosco, di Asiago, verso il cit., fatidico, monte *Katz*; cfr. anche la n. 28 prec., per completare il quadro delle affinità ed equivalenze fisiche e/o caratteriali tra sanguinelli, orchi ed orsi.

([31]) *Memorie Istoriche...*, cit., p. 218.

([32]) Tra gli studiosi di quest'area già Baragiola, così si esprimeva ad es., pur ad altro proposito (commentando, nella sua breve introduzione alla raccolta, «*Dar Puube Paulo*», la prima delle «fiabe cimbre del vecchio Jeckel»): «Sappiamo del resto quanta parte abbia il crocicchio nelle credenze popolari, specie quando sono in giuoco gli spiriti.», in *Le fiabe cimbre...*, cit., p. 7.

([33]) In ciò accogliendo, oltre che la generale lezione lévisstraussiana, anche – con le cautele storicistiche del caso – quella, dal tono «sapir-whorfiano», di Georges Dumézil, *Gli dei dei Germani. Saggio sulla formazione della religione scandinava*, Adelphi, 1974 (ed. or. *Les dieux des Germains*, Paris, Presses Universitaires de France,1959), p. 35: «Se le nozioni di lingua, di nazione, di razza, di civiltà perfino, non sono sovrapponibili, non è men vero che, soprattutto in queste epoche molto antiche, la comunanza di lingua implica un minimum abbastanza esteso di comunanza nelle rappresentazioni e nel modo in cui si organizzano, insomma nell''ideologia', di cui la religione è rimasta per molto tempo l'espressione principale».

([34]) B. FRESCURA, *Fra i cimbri dei Sette Comuni vicentini. Leggende e costumi*, (continuaz. e fine), in «Archivio per le tradizioni popolari», vol. XVII, 1898, p. 40. L'A. segnala che a Foza il dono avveniva invece a Pasqua; dovremmo aggiungere che qui il rito della rogazione sembrerebbe essere stato sostituito, almeno in parte, dalla processione estiva dedicata all'Assunta (date le finalità sociologiche di quest'ultima, sulle quali v. i cenni di A. CASTALDINI, *Rito religioso e significati simbolici di una processione dell'Altopiano di Asiago*, in «Quaderni di Cultura Cimbra», n° 32, 1992, pp. 34-46.).

(35) G. ŠEBESTA, *Fiaba-leggenda dell'alta valle del Fèrsina e carta d'identità delle figure di fantasia*, Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, San Michele all'Adige, 1973, p. 74. Nani a parte, con una provocazione geografica (lenita appena dal fatto che la zona dell'Italia meridionale in questione aveva subito, secoli prima, il dominio longobardo) aggiungo, grazie alla cortesia del prof. A. De Spirito, che nel cap. VII, «*De Superstitionibus eliminandis*», degli atti del *Septima Diocesana Synodus S. Beneventanae Ecclesiae* (*Cesenae*, 1692, p. 4) il responsabile della chiesa beneventana dell'epoca, cardinal V. M. Orsini, si chiedeva: «... *Praeterea ovorum benedictorum in Paschate cortices, benedictorum quoque ramorum frondibus commissae, et circum praefatas cruces disseminatae, nonne dementiam praeter id, quod intrinsecus latere potest, portendunt?* ».

(36) Ivi, pp. 125-34.

(37) Ivi, pp. 130-31.

(38) A.M. ANTONI e C. LAPUCCI, *I proverbi dei mesi*, Cappelli, Bologna, 1975, p. 127.

(39) G. Šebesta, *Fiaba-leggenda...*, cit., p. 125, ricorda l'intuizione relativa di Jules Michelet.

(40) AA. VV., *Civiltà rurale di una valle veneta. La Val Leogra*, Vicenza, Accademia Olimpica, 1976, pp. 76, 605, 739.

(41) V. la fiaba «*An Séelighes Baible*» in A. BARAGIOLA, *Le fiabe cimbre...*, cit., pp. 26-7: impressionante è l'analogia tra la formula apotropaica usata, e quella rilevata da Sebesta nelle citt. fiabe-leggende mòchene e di Gressoney, tutte esplicitamente allusive – come l'A. non ha mancato di sottolineare – alla perenne lotta contro il rinnovato avanzare delle selve; sarebbe anche il caso di osservare che l'etimo accreditato del monte *Kaberlaba* è quello che ne fa derivare il nome da «*Kàvar* », «*Kabar* », «*Kàver* »- «scarafaggio» o «insetto» e da «*laba*» cioè «pozza d'acqua piovana» per il bestiame e, fino a un secolo fa, per gli abitanti di quella «montagnola *nel suo davanti* messa a coltura» (corsivo mio M.M.; v. M. BONATO, *Le rogazioni...*, cit., p. 31-2 e cfr. S. BONATO, *Il giro del mondo...*, cit., p. 86; cfr. DAL POZZO, *Memorie Istoriche...*, cit., p. 244): potrebbe perciò valere anche per gli insetti che infestano la zona quanto abbiamo precedentemente ipotizzato per i vermi ed i loro rapporti col pollame. E se pure notiamo che gli insetti sono i primi beneficiari dell'invocazione a Dio di un antico «Canto di Pentecoste» di sapore fortemente naturalistico («documentato nelle Visite Pastorali del 1600 ad Asiago», v. S. BONATO, *Il giro del mondo...*, cit., pp. 78-9), tuttavia dobbiamo rilevare che, molto significativamente, le benedizioni dei campi durante le rogazioni roanesi del lunedì della settimana dell'Ascensione erano esplicitamente rivolte contro «*i coleotteri, i vermi e i serpenti* che recano danno agli uomini» (corsivo mio M.M.), ed in particolare «perché i coleotteri che sono nella terra, non danneggino quanto reca frutto», come ben documentato da B. SCHWEIZER, *Usanze...*, cit. pp. 101.

(42) V. M. BONATO, *Le rogazioni...*, cit., p. 26-7 e n.. Antropologicamente probabile, visto il ciclo dei doni, è che questo passaggio sancisse quindi un'alleanza tra gruppi famigliari, anziché tra singole persone, benché tutto ciò possa *anche* essere interpretato come simbologia di perdurante purezza, in attesa del matrimonio.

(43) Cfr. i rif. al lavoro di Baragiola, che si era basato sulla memoria (semi)orale di questo *alter cimber* della contrada Bosco, nelle prec. nn. 2, 30, 32, 41.

(44) D. SARTORI, *Storia della Federazione dei Sette Comuni vicentini*, Zola, Vicenza, 1956, p. 33.

(45) V. M. BONATO, *I costumi...*, cit.. cfr. anche la prec. n. 30.

(46) V. le importanti considerazioni sulla 'doppia identità' dei gatti (con rif. alle fiabe mòchene) di G. ŠEBESTA, *Fiaba-leggenda...*, cit., pp. 6, 9, 24-6.

(47) V. S. BONATO, *Il giro del mondo...*, cit., p. 85; anche i nomi, veneti, delle contrade Zocchi e Roncalto, toccate dalla Rogazione rispettivamente a est e a sud-ovest del paese, riflettono la stessa realtà.

(48) Su tutta questa problematica v. e cfr. S. GIUSTI, *Storiografia e antropologia culturale*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1983 (sono debitore alla prof. Giusti anche per alcune riflessioni, da lei provocatemi nella sua veste di *tutor* dottorale, sui rapporti tra stregoneria e luoghi liminari).

(49) C. LÉVI-STRAUSS, *Lo sguardo da lontano*, cit., p. 231. Da questo punto di vista 'funzionalistico' i riti, col loro duplice meccanismo basato sul «frazionamento» e sulla «ripetizione», stanno per L.S. in rapporto al mito, così come la pleiade degli dei locali minori, nei pantheon etnici più svariati, sta in rapporto alle grandi divinità, cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *L'uomo nudo...*, cit., pp. 629-45; G. Mazzoleni, riepilogando i tratti qualificanti di ogni «'orientamento' mitico» così come sono stati individuati da Pettazzoni, De Martino, Brelich e Sabbatucci, ricorda che «il mito non intende dare una "spiegazione" esplicita della realtà (...)

bensì vuole conferire – con il suo esemplare carisma – un fondamento incontestabile a quegli eventi e a quelle istituzioni che ciascuna società tradizionale intende considerare dati una volta per tutte» (v. *Orizzonte mitico e coscienza storica*, in «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», a. IV, fasc. 2-3, 1989, p. 129, ora in Id., *Storia, religioni, culture. Prospettive di metodo*, Euroma, Roma, 1994, p. 39).

(50) Si tratta del più volte citato volumetto curato da S. BONATO, *Il giro del mondo...*, cit., pp. 7-46.

(51) M. RIGONI STERN, *Una marcia come un abbraccio*, in «La Stampa», 3/6/1981, ora in M. BONATO, S. CAINER, M. RIGONI STERN, *La grande rogazione*, cit., pp.43-8.

(52) M. RIGONI STERN, *Il sergente nella neve*, Einaudi, Torino, 1953.

(53) S. CAINER, *Impressioni di un turista ad Asiago...*, cit., pp. 35-41, citaz. da p. 37, corsivi miei, M.M.

(54) Sulla nozione di «modo di produzione germanico» e – schematicamente – sull'articolata dialettica tra i modi di produzione nella storia medioevale e moderna dell'Altopiano mi permetto di rimandare a M. MARANGON, *Modo di produzione germanico e capitalismo. Per un 'recupero' critico della cultura subalterna cimbra dei Sette Comuni vicentini*, Fac. di Sc. politiche, Padova, a. acc. 1975-76, t. l. non pubbl.; ed inoltre, per la 'genealogia culturale' cimbra di un grande industriale laniero dell'800, al mio, *Il recupero mito-logico del modo di produzione germanico e le basi etnoculturali della modernizzazione rossiana*, in AA. VV., *Schio e Alessandro Rossi. Imprenditorialità, politica, cultura e paesaggi sociali del secondo Ottocento*, a c. di G. L. FONTANA, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1985, vol. I, pp. 257-83.

(55) Ci mancano i dati per poter rilevare, in questa sede, il grado *attuale* di organicismo interclassista di questa manifestazione religiosa; le nostre fonti tardo ottocentesche ci descrivono comunque (*passim*) gruppi di provenienza più o meno rurale o «cittadina», ben marcati dall'abbigliamento, e da alcuni tratti comportamentali: abbiamo tuttavia motivo di credere che, nonostante tutto, in quell'epoca il grado di stratificazione sociale, pur indubbiamente più accentuato che non un secolo prima, fosse tale da comportare fenomeni espressivi di modesta entità (in termini differenziatorî di classe *e non* di luogo, benché si desse sicuramente già una gerarchia sociale dei luoghi, essenzialmente in termini 'centro paese' / 'contrade periferiche'; cfr. tuttavia le notazioni fatte altrove da M. Bonato, relativamente al precedente abbigliamento differenziato degli alpigiani «agiati» rispetto agli «ordinari», v. Id., *I costumi dei Sette Comuni*, cit., pp. 193-4).

(56) V. A. VESCOVI MAGIOR, *La III rogazione di Asiago*, in «Il Risorgimento», 1919, ora in S. BONATO, *Il giro del mondo...*, cit., pp. 53-9.

(57) Il riferimento è al libro di M. RIGONI STERN, *L'anno della vittoria*, Einaudi, Torino, 1985.

(58) Sulla fenomenologia e le cause dell'«*Heimweh*», o «*maladie du pays*», v. D. FRIGESSI CASTELNUOVO e M. RISSO, *A mezza parete. Emigrazione, nostalgia, malattia mentale*, Einaudi, Torino, 1982, part. parte I.

(59) Per citare solo un documento, che esemplifica un caso estremo di questa triste problematica, v., del sacerdote A. GRANDOTTO, il *Diario di un prete internato (1915-1916)*, pubbl. postumo a cura di N. AGOSTINETTI, P. GIOS e F. PANOZZO, Ist. di Cult. Cimbra e Com. Parr. di Cesuna, Roana, 1984. Sullo sviluppo storico di bilinguismo e diglossia tra i Cimbri dei Sette Comuni, oltre al mio lavoro del 1975-76, cit. (cap. 3-4), v. i rif. bibl. nel mio *Antenati e fantasmi...*, cit., p. 40 e n. 18.

(60) C. T. ZOTTI, *Mezzaselva...*, cit., pp. 89-92 ssgg.

(61) Cfr. E. DE MARTINO, *La fine del mondo, contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a c. di C. Gallini, Einaudi, Torino, 1977: ritengo, come ho cercato di dimostrare altrove (M. MARANGON, *Il ritorno dell'ethnos o le due affezioni dello sguardo antropologico*, in «Quaderni di "Storia, Antropologia e Scienze del linguaggio"», a cura di S. GIUSTI, vol.II, n° 3, 1996, pp. 663-93., ora Appendice 1 di *Antenati e fantasmi...*, cit., pp. 215-42) che la storica sottovalutazione *critica* di questo ordine di problemi da parte delle scienze sociali ed umane italiane, e segnatamente di quelle antropologiche, sia stata una clamorosa svista; aggiungo qui che ciò mi sembra tanto più vero alla luce della premessa definita dall'insegnamento demartiniano.

(62) Le categorie sono di evidente derivazione materialistico-culturale, cfr. M. HARRIS, *Materialismo culturale. La lotta per una scienza della cultura*, Feltrinelli, Milano, 1984 (ed. or. *Cultural Materialism: the struggle for a Science of Culture*, New York, Random House, 1979), e, Id., *Antropologia culturale*, Bologna, Zanichelli, 1990 (ed. or.*Cultural Anthropology*, New York, Harper & Row, 1987²; trad. della II ed. americana rived. e ampl.), part. pp. 13-16; sottolineo che l'approfondimento di questa problematica non è in alcun modo preclusiva alla (relativamente autonoma) analisi «sovrastrutturale», essendo anzi condizione di ogni suo possibile sviluppo.

# Processioni e Rogazioni sulle Alpi

# Il Rosario Fiorito dei *walser* di Alagna Valsesia

di Elisa FARINETTI

Prima di entrare nel vivo dell'argomento, la processione del Rosario Fiorito di Alagna, mi soffermerò brevemente sulla descrizione dell'ambiente in cui tale rito si svolge.

Alagna è un paese di circa 450 abitanti, situato a 1191 metri s.l.m., in una piccola conca proprio ai piedi del Monte Rosa, alla confluenza dei torrenti Olen e Otro con il fiume Sesia. La località costituisce uno dei tre insediamenti *walser* della Valsesia, fondato in epoca medievale (XIII secolo) da coloni vallesani (*walser* è appunto la contrazione di *walliser*, vallesani), provenienti dall'alta valle del Rodano, che nella loro espansione verso sud sfruttarono progressivamente i pascoli d'alta quota delle valli attorno al Monte Rosa per stanziarsi infine nei terreni di fondovalle. Per lungo tempo si sono avanzate le teorie più disparate per spiegare l'origine di tali popolazioni: gli eruditi del Seicento e Settecento, ad esempio, attribuivano la fondazione di queste colonie a gruppi di cimbri scampati alle legioni romane di Caio Mario; si voleva infatti identificare con una località vicino a Vercelli il luogo dove si era svolta la battaglia dei Campi Raudii, vinta nel 101 a.C. dal console romano.

Fino alla prima metà dell'Ottocento, l'economia del paese era ancora essenzialmente legata alle scarse risorse derivate da agricoltura e allevamento e caratterizzata, come molte altre località valsesiane, dalla presenza di una forte emigrazione stagionale. Ma dalla metà del secolo scorso Alagna cominciò ad acquistare notorietà come luogo di villeggiatura, grazie soprattutto alla grande risonanza che ebbe l'impresa alpinistica del suo parroco, don Giovanni Gnifetti, il quale nel 1842 conquistò una delle più alte vette del Monte Rosa, da lui chiamata la Punta del Segnale ([1]). Il turismo straniero da allora prese ad affluire sempre più intensamente, facendo compiere ad Alagna un decisivo salto di qualità e favorendo la costruzione di nuovi alberghi e rifugi alpini.

Oggi Alagna è una stazione alpina e sciistica ormai affermata, con i suoi impianti di risalita che conducono direttamente sul ghiacciaio, a 3000 metri di quota. Da alcuni anni anche il turismo culturale la va riscoprendo, per tutto quello che essa può offrire sotto il profilo storico, architettonico e linguistico. Un passo importante verso la riscoperta della sua identità di minoranza etnica è stato compiuto verso la fine degli

anni '70 e gli inizi degli '80 quando, sull'onda di un generale *revival walser*, si è manifestato tutto un fiorire di studi e di convegni da parte di ricercatori italiani e stranieri. Questo interesse ha contagiato anche la popolazione locale che, nella percezione del suo passato, ha preso sempre più a ricercare le proprie radici e il proprio retroterra culturale, facendo rivivere tradizioni e usanze assai antiche, come quella che descriverò oggi.*

## Il Rosario Fiorito

Sul fiorire degli anni '80, e precisamente nell'autunno del 1982, ad Alagna è stata ripresa, su iniziativa del parroco del posto, don Carlo Elgo, una tradizione religiosa che ha origini assai antiche: la processione del Rosario Fiorito. Poco si sa della sua nascita, delle sue reali motivazioni e della sua evoluzione nel tempo; una prima incertezza riguarda ad esempio l'epoca del suo svolgimento, che le scarne fonti in nostro possesso fanno oscillare dalla primavera, all'estate, all'inizio dell'autunno. La cerimonia risorge comunque proprio in corrispondenza delle ricerche d'archivio effettuate nei primi anni Ottanta da un sacerdote valsesiano, don Erminio Ragozza, nell'intento di ricostruire la storia religiosa e civile di Alagna. Egli è il primo a dare notizia dell'esistenza di tale rito in un passo del libro dedicato appunto alla comunità *walser* alagnese, pubblicato nel 1983, collocando la processione in epoca primaverile ([2]). Infatti riferisce che:

> «Il Rosario Fiorito sbocciava con i bucaneve, i denti di cane, le primule... primavera richiama alla montagna, ma gli alagnesi prima di partire per i monti e per i valichi dell'emigrazione avevano il ricordo di chi negli anni antecedenti aveva lasciata la vita lassù per incidente o lontano per doloroso caso di lavoro sfortunato. Dai Merletti partiva la processione degli uomini, dei pastori e della gioventù con i lanternini invece delle lanterne processionali, diretta a S. Antonio; poi saliva sul greto della sponda sinistra fino all'Alpe Vigne per ridiscendere a S. Antonio in una continua recita di rosari per i morti...».

* Avvicinandomi al tema di questa giornata, vorrei ancora sottolineare un fatto singolare: il caso ha voluto che ci fosse un secondo punto di contatto tra due zone dell'arco alpino, pur geograficamente distanti: oltre all'antica teoria, poi decaduta, dell'origine cimbra degli abitanti, un'altra circostanza avvicina oggi Alagna all'altopiano dei Sette Comuni. Gran parte delle immagini che accompagnano la mia esposizione, infatti, mi sono state cortesemente fornite da due persone che, pur vivendo in Valsesia, sono originarie di questi luoghi: Roldano Sperandio, che è un finanziere nato in provincia di Belluno e attualmente in servizio presso la caserma di Alagna, mentre Mario Soster appartiene a un'antica famiglia di Lusiana e vive a Varallo, dove ha ricoperto per due volte l'incarico di presidente della locale sezione del Club Alpino Italiano. Colgo quindi l'occasione per ringraziare loro e tutti quanti hanno collaborato nella preparazione del materiale per questo convegno.

Purtroppo l'autore, deceduto prematuramente pochi anni dopo, non rivela la fonte di tale informazione; inoltre, quasi contemporaneamente, appare a sorpresa su un settimanale locale un articolo (a firma dello stesso Ragozza e di don Carlo Elgo) dove viene rivelato che il rito si svolgeva nella stagione autunnale, come risulterebbe da un documento datato 1684 ([3]): in tale anno il rettore della parrocchia alagnese, Christophorus Brunus (Bruns Christa), coadiuvato dal cappellano della Confraternita del Santissimo Sacramento, Petrus de Paulis (Powle Peter), vollero ricordare il quarantesimo della fondazione della Società del Santissimo Rosario, avvenuta il 2 ottobre 1644 ([4]). Così, ci informa il documento, il 7 ottobre 1684 venne recitato per la prima volta il Rosario Fiorito dagli abitanti degli alpeggi alti di Alagna.

Cinque anni più tardi, nel 1689, il cappellano del Santissimo Sacramento, Antonius Vasina di Rimella, su incitamento del rettore Bruno, estese la partecipazione alla cerimonia religiosa anche al resto della popolazione alagnese, che il giorno della festa della Madonna del Rosario si recò così in solenne processione dal paese fino alla base della morena delle Vigne, in località Flua, recitando la prima decina di rosario in ginocchio davanti ai ghiacciai di Momboso (antico nome del Monte Rosa) a suffragio delle anime dei defunti ivi vaganti. Si trattava quindi, secondo quanto il Ragozza ha potuto desumere dal documento originale, di una «giornata del ringraziamento» (*der Dongktog*) per la protezione accordata ai pastori dalla Vergine Maria nella stagione appena trascorsa, prima di scendere con il bestiame ai pascoli più bassi di Alagna.

A partire dal 1684, nel giorno della festa della Madonna del Rosario, si davano appuntamento, oltre agli alpigiani alagnesi, anche i pastori della comunità *walser* di Rima che, provenienti dall'alpe Lanciole, superavano i 2500 metri del Colle di Piglimò e giungevano a Flua: alla fine della giornata venivano poi ospitati dagli abitanti di Alagna, per ripartirne il giorno successivo ([5]). L'occasione della festa sanciva così anche il legame di parentela che univa gli abitanti delle due vallate fin dalla fondazione del villaggio di Rima, dovuta a famiglie di coloni provenienti da Alagna. La processione, sempre secondo le scarse notizie in nostro possesso, si dev'essere ripetuta per circa due secoli, interrompendosi per un periodo non ben precisato e riprendendo infine agli inizi degli anni Ottanta, per iniziativa del parroco di Alagna.

Anche nella memoria locale non rimangono molte tracce di questo rito, e alla storia si è spesso intrecciata la leggenda. Secondo l'opinione più comune era considerato una giornata di ringraziamento dei montanari per il raccolto del foraggio ricavato dall'alpeggio e per la protezione accordata al bestiame, preservato da malattie e altre calami-

tà naturali. Ma si trattava allo stesso tempo di un rito propiziatorio in suffragio delle anime dei trapassati, che vagavano per i monti senza pace, in attesa di raggiungere il riposo eterno: solo le preghiere dei vivi potevano porre fine ai loro tormenti in mezzo a quei luoghi desolati, dove espiavano i loro peccati ([6]).

## Testimonianze antiche

È interessante a questo punto conoscere la testimonianza di alcuni personaggi della società alagnese del secolo scorso, da cui traspare un atteggiamento critico verso questa manifestazione di devozione popolare. Il parroco Gnifetti, descrivendo nel suo famoso opuscolo del 1845 l'atmosfera minacciosa e carica di suggestione dei ghiacciai del Rosa ([7]), osservava che

> «... Il silenzio parimenti che in generale ivi regna e che sembra quello della morte, talvolta è rotto da qualche rivoletto o zampillo che gorgogliando giù si getta da una rupe e si inabissa fra quelle cerulee crepaccie. Tale mormorìo delle acque ripercosso da quelle caverne produce e solleva un suono fioco e lamentevole che rassomiglia ad un gemito, o ad un flebile respiro di un morente. Di là io opino che il volgo, sempre ignaro e proclive a superstizione, abbia fondata l'opinione che in mezzo a questo ghiacciaio si ascoltino i lamenti e le voci dolorose delle anime dei trapassati, che quivi dal divin Giudice condannate paghino lo scotto dei loro falli ed errori. Pertanto si vedevano alcuni anni sono parecchi di questi villegiani partirsi da sei o sette miglia e più lontani, e peregrinando come in un solenne santuario, e pregare nude le ginocchia sul vivo ghiaccio dirizzando al Padre comune lunghe e pietose preci onde conseguire la liberazione di quelle anime sospirose, e per se stessi la preservazione da pena così dura dopo il proprio trapasso; credendo del pari che od in vita od in morte si debbano visitare questi luoghi orribili in espiazione dei propri trascorsi nei quali siasi caduto. Questa credenza vana e superstiziosa, Dio mercè è ormai spenta, ed in Alagna non se ne parla pressoché più od appena da qualche vecchiarella...».

Anche il Rev. King (pastore anglicano, che durante i suoi viaggi alpini visitò la Valsesia), nel suo libro del 1858 ([8]), riprendendo da vicino le parole del Gnifetti, riporta analoghe osservazioni.

Circa 20 anni più tardi, il teologo Giuseppe Farinetti, compagno del Gnifetti nella spedizione vittoriosa del 1842 e autore di un importante studio sull'origine delle colonie tedesche a sud del Monte Rosa ([9]), in un suo articolo fa il primo riferimento a una processione estiva ([10]):

> «... Gli enormi ghiacciai che scendevano lungo i fianchi del monte, solcati da larghe e profonde crepaccie, erano un luogo di espiazione per le anime dei trapassati, le quali vi dovevano rimanere per qualche tempo

prima di salire al soggiorno dei beati; vi potevano essere suffragate dalle preghiere degli amici e congiunti, preghiere tanto più efficaci se venivano fatte nel luogo stesso della pena, quindi, nei tempi passati, si vedevano non di rado frotte di gente, di donne specialmente, recarsi nella stagione estiva in pio pellegrinaggio sopra qualche ghiacciaio, ed ivi, prostrandosi, perseverare nella preghiera sinché potevano resistere alla intensità del freddo, che giungeva talvolta al punto da levare la pelle, e far spiccicare il sangue dalle ginocchia nude dei devoti pellegrini. In questo caso l'effetto della preghiera era certo, ed aveva giovato non solo ai defunti, ma ben anco ai vivi, perché una pia tradizione diceva che chi erasi recato con scopo devoto ai ghiacciai mentre era in vita, non vi sarebbe mandato dopo morte. Ora tutte queste fole sono svanite, e si trova appena qualche buona vecchierella che, pregata, ve le ripete, non senza tema di essere derisa...».

Le testimonianze fin qui riportate fanno peraltro solo allusione a processioni svolte alle pendici dei ghiacciai per suffragare le anime dei defunti, tema assai comune nell'ambiente alpino ([11]), senza fare esplicito riferimento al rituale del Rosario Fiorito: è solo all'inizio di questo secolo che don Luigi Ravelli, altro sacerdote valsesiano, identifica chiaramente la processione ai piedi del Rosa. Nella sua guida del 1924, infatti, scrive ([12]):

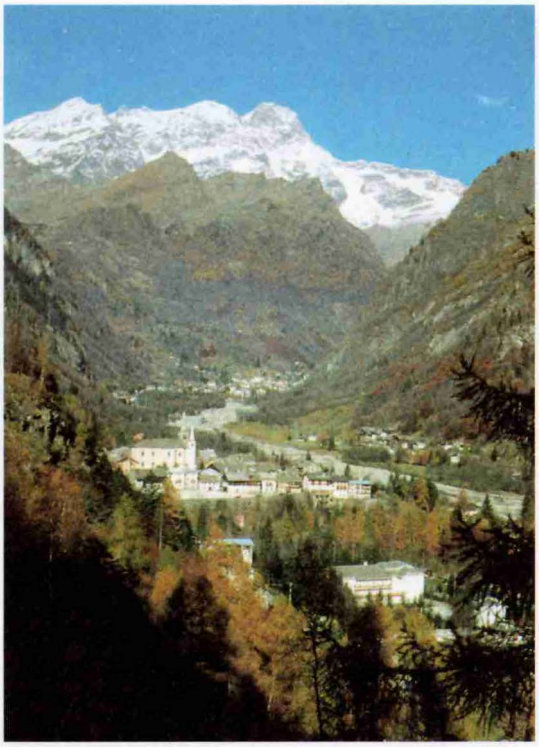
«... qualche vecchierella ricorda ancora il Rosario Fiorito che ogni estate si andava a recitare a ginocchie nude "in Boso", cioè sul ghiacciaio del Sesia sotto il Monte Rosa, per le anime ivi vagolanti in forma di farfalle: si merendava quindi là sul ghiacciaio e tutti i rimasugli venivano gettati nei crepacci in pro degli spiriti...».

Anche secondo quest'ultima fonte il rito si sarebbe svolto durante la stagione estiva. Si può quindi ragionevolmente supporre, che intorno agli anni '20 di questo secolo, il ricordo della processione fosse già piuttosto lontano e le ultime tracce riconducibili quindi all'epoca del Gnifetti.

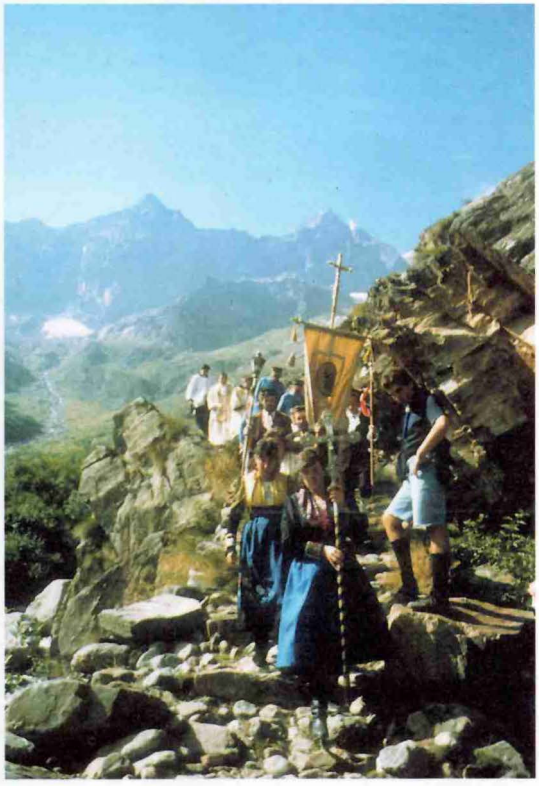
## La processione oggi

Ma vediamo più da vicino come si svolge attualmente la liturgia della processione, ormai diventata un appuntamento autunnale. Innanzitutto il nome di «Rosario Fiorito» ha avuto varie interpretazioni, anche se tutte abbastanza vicine nel significato:

- ad ogni decina di misteri venivano lanciati dai partecipanti petali e fiori di montagna a suffragio di tutti i defunti;
- alcune letture della liturgia si rifacevano alla flora;
- ogni mistero commentato era un fiore;
- il rosario era infiorato di pensieri;
- il rosario era un florilegio di preghiere.



1.-2.



3.-4.

5.

6.

1. Alta Valsesia - Panorama del Monte Rosa: in primo piano Riva Valdobbia, sullo sfondo Alagna Valsesia.

2. La cappelletta scavata nella roccia a 1850 metri di quota: dedicata alla Madonna, è il punto di partenza della processione.

3. L'inizio del corteo, poco dopo la partenza dalla Morena di Flua, sotto l'Alpe Vigne.

4. Particolare della processione, nel percorso iniziale.

5. La discesa del corteo: in primo piano lo stendardo e le lanterne devozionali.

6. Particolare dello stendardo raffigurante la Madonna del Rosario, simbolo della confraternita.

7.

8.

7.-8. Due momenti della discesa in mezzo al bosco.

9. Il parroco di Alagna, don Carlo Elgo, con alcuni partecipanti alla cerimonia.

10. La processione tocca una delle ultime tappe del percorso.

9.

10.

11. Alcune donne del corteo, abbigliate col costume tradizionale *walser*, raggiungono l'Alpe Pile.

Percorrendo l'antico sentiero come i loro antenati, la prima domenica di ottobre, festa della Madonna del Rosario, i partecipanti, con più di un'ora di cammino da Alagna, risalgono la montagna per raggiungere la cappellina di roccia posta sulla base della morena di Flua sotto l'Alpe Vigne, proprio di fronte alla parete valsesiana del Monte Rosa, a circa 1850 metri di quota: di qui avverrà la partenza della processione, in discesa fino al paese ([13]). All'inizio della processione una donna avanza con la croce, con a lato due donne recanti antiche lanterne; segue quindi un uomo con il vessillo della Madonna e ai lati due uomini con bastoni devozionali. Avanza infine il sacerdote affiancato da due chierichetti, le donne in costume e tutti gli altri fedeli.

Il corteo, aperto dallo stendardo della Confraternita del Rosario, scende attraverso boschi, pascoli e alpeggi, raggiungendo infine l'oratorio di S. Antonio, sulla strada delle vecchie miniere d'oro. Il percorso, che, dopo Flua, tocca gli alpeggi di Safejaz, Blatte, Bitz, Pile e Stigu, viene scandito da momenti di preghiera e canti liturgici, recitati in lingua *walser* e in tedesco letterario dai fedeli, molti dei quali in antico costume locale. Sette sono i punti di sosta, intitolati poeticamente «di fronte ai monti, nel bosco, all'alpe, guardando a valle, al rifugio, al crocefisso, verso il fiume». Ad ogni sosta vengono recitati i misteri del Rosario (gaudioso, doloroso e glorioso), intervallati da preghiere in lingua *walser* (come la Preghiera del mattino, la Preghiera della sera, la Preghiera dell'agonia) e letture tratte in gran parte da un catechismo cattolico in tedesco ([14])). Quest'alternanza di *walser* e tedesco letterario è forse, nell'intenzione degli organizzatori della cerimonia, un tentativo di mantener vivi nella memoria delle nuove generazioni un repertorio di vocaboli e letture destinati a cadere nell'oblio. All'arrivo a S. An-

12. La sosta finale all'oratorio di Sant'Antonio: edificato nel 1646, è da tempo divenuto il luogo abituale di posa delle salme degli alpinisti caduti sul Rosa.

tonio ([15]) viene recitata la Salve Regina, la Messa Te Deum e un canto ancora molto diffuso a Rima, Maria zu Lieben, dedicato alla Madonna del santuario di Einsiedeln.

Ogni tre anni la festa assume un carattere più esteso e coinvolge anche le rappresentanze delle comunità *walser* a sud del Monte Rosa: Gressoney e Issime in Valle d'Aosta, Rima e Rimella in Valsesia, Campello Monti, Formazza, Macugnaga e Ornavasso nel Novarese, Bosco Gurin nel Canton Ticino. Tutti gli anni poi viene stampata e distribuita ai partecipanti un'immaginetta, raffigurante una statua o un dipinto presente in parrocchia o negli oratori frazionali di Alagna: sul retro di essa compare anche una preghiera in *walser* a ricordo di un defunto appartenuto alla Comunità.

## Conclusione

Quella che ho presentato è una prima «ricomposizione» e sistematizzazione delle notizie più facilmente reperibili. Le informazioni che allo stato attuale ho potuto raccogliere sono ancora infatti frammentarie e lacunose, se non contraddittorie. Neppure un'indagine svolta presso l'Archivio diocesano di Novara, dove sono conservati i registri delle visite pastorali, ha dato molti frutti: negli atti di visita, a partire dal 1600, sono citate tutte le ricorrenze e le principali processioni della Parrocchia, ma non si fa mai menzione del rituale del Rosario Fiorito ([16]). Ciò porta a pensare che si trattasse di una cerimonia «clandestina», non molto gradita alla Chiesa ufficiale, che vi intravvedeva dei risvolti superstiziosi, come sembrano anche rilevare i giudizi espressi

dal Gnifetti, dal Farinetti e dal Ravelli: una sorta di «abuso», quindi, per usare il termine impiegato negli Atti di Visita.

Rimane ancora da verificare, inoltre, l'esistenza di altre possibili cerimonie *walser* accostabili a quella di Alagna: al momento si ha notizia di una sola tradizione religiosa, che è stata avvicinata al Rosario Fiorito di Alagna: si tratta della processione dei *walser* di Formazza verso l'Ospizio di S. Gottardo, in vigore già dal 1600 ([17]).

Le mie indagini continueranno perciò anche in tale direzione, confidando che la giornata odierna, grazie al contributo dei partecipanti, possa offrire ulteriori indicazioni comparative e nuovi stimoli alla mia ricerca.

## Note

([1]) Sull'argomento rimandiamo alle pagine del libro, scritto in collaborazione con P.P. Viazzo, in occasione del 150° anniversario della conquista del Rosa: E. FARINETTI-P.P. VIAZZO, *Giovanni Gnifetti e la conquista della Signalkuppe*, Magenta, 1992.

([2]) E. RAGOZZA, «Vita religiosa», in: A.A.V.V., *Alagna Valsesia, una comunità walser*, Borgosesia, 1983, p. 89.

([3]) *Corriere Valsesiano*, 2 ottobre 1987.

([4]) Aprendo una breve parentesi storica, possiamo qui ricordare che la devozione mariana del Rosario era rifiorita, dopo un periodo di relativo declino, nel corso del XVI secolo: ma fu soprattutto dopo la battaglia di Lepanto del 7 ottobre del 1571 che il suo culto venne maggiormente diffuso, quando Papa Pio V attribuì la vittoria navale della Lega cristiana contro la flotta turca all'intercessione della Vergine Maria, invocata dalle preghiere delle Confraternite romane del Rosario, che proprio in quel giorno sfilavano in solenne processione. A ricordo dell'episodio, venne istituita la festa del Santo Rosario e fissata alla prima domenica del mese di ottobre: numerose sorsero le compagnie del Rosario anche nell'ambito della diocesi novarese, di cui la Valsesia faceva parte, (Cfr. M. PEROTTI, «Confraternite ed altre Associazioni Laicali nel territorio novarese: appunti orientativi per una ricerca», in: *Stendardi e confraternite nel Novarese*, F. FIORI e E. MONGIAT (a cura di), p. 28, e a questo si deve forse la scelta della data per la processione di Alagna.

([5]) Cfr. P.B. BERTOLI, *Storia di Rima*, Roma, 1989, p. 47.

([6]) Vedi anche in proposito: C. GALLO, *In Valsesia. Note di taccuino*, Torino, 1892, p. 255.

([7]) G. GNIFETTI, *Nozioni topografiche del Monte Rosa ed ascensioni su di esso*, Torino, 1845, pp. 42-43.

([8]) S.W. KING, *The Italian Valleys of the Pennine Alps*, London, 1858.

([9]) G. FARINETTI, «Ultimi studi sulla origine delle popolazioni tedesche al sud del Monte Rosa», in: *Bollettino del Club Alpino Italiano*, n. 35, 1878.

([10]) G. FARINETTI, «Il Monte Rosa», in: *Bollettino del Club Alpino Italiano*, n. 9, 1867, pp. 108-109.

([11]) Vedi ad esempio: M. SAVI-LOPEZ, *Leggende delle Alpi*, Torino, 1889.

([12]) L. RAVELLI, *Valsesia e Monte Rosa*, Torino, 1924, p. 134.

([13]) Si vuole che anticamente esistesse già sul posto una prima cappella, poi distrutta da una valanga: quella attuale, dedicata alla Madonna, è scavata interamente nella roccia ed è stata edificata da una famiglia di pastori subito dopo l'ultima guerra.

([14]) Numerose sono ancora oggi, conservate presso gli anziani del posto, le copie di un catechismo in tedesco standard a caratteri gotici, stampato a Coira nel 1833: era

probabilmente il libro di testo usato ad Alagna fino al secolo scorso per l'insegnamento della dottrina cristiana.

([15]) La cappella, dedicata a S. Antonio Abate, fu eretta nel 1646 e, già all'indomani della sua costruzione, divenne il luogo abituale dove venivano collocati e ricomposti i corpi degli alpinisti precipitati dalle creste valsesiane del Rosa.

([16]) ASDN, *Atti di visita pastorale*, anni 1657-1665-1697-1749-1760-1821-1845.

([17]) Articolo apparso il 4 ottobre 1996 sul giornale vallesano *Walliser Bote*. La processione al Gottardo venne però ben presto vietata dalla Chiesa per motivi di ordine morale; infatti, lo stesso parroco di Pomatt (Formazza) richiese al vescovo di Novara di sospendere la funzione, che dava troppo spazio a episodi di promiscuità e di mal costume tra uomini e donne, essendo venuto a mancare quello spirito religioso che l'aveva ispirata.

# Usanze rogazionali nel Tirolo

di Herlinde
MENARDI

La settimana che include la solennità dell'Ascensione, è nota anche come la settimana delle Rogazioni o «settimana della croce» (*Kreuzwoche*), perché si porta in processione la croce rogazionale. Questa settimana è all'insegna del Vangelo di Giovanni (16,23-30: «Domandate e ricevere-te») e comprende tre Rogazioni cosiddette minori.

Anche per la settimana successiva alla domenica in Albis si usa il termine «settimana rogazionale» (in tedesco *Bittwoche*, da *bitten*: pregare). Probabilmente, nel IV secolo d.C., a Roma, venne indetta una processione per il 25 aprile, giorno di San Marco. Le Rogazioni, celebrate con apposite liturgie e con il canto delle *litaniae maiores*, conobbero una vera rinascita all'epoca di Gregorio Magno (590-604). La cosiddetta «Rogazione maggiore» che cadeva il giorno di San Marco e rappresentava la prima grande processione propiziatoria della primavera, venne abolita con la Costituzione liturgica del Concilio Vaticano II, in quanto derivava da un rito urbano romano, che non aveva nulla a che fare con San Marco. In alcune località, come per esempio a Leifers/Laives, la processione di San Marco sopravvisse nelle formule e cerimonie invocatrici per propiziarsi il tempo. Tali benedizioni rivestono ancora oggi una grande importanza in ambito rurale (nell'Oltradige per esempio), ma vengono impartite anche in molte chiese civiche. A questo proposito, il calendario liturgico della Svizzera tedesca consiglia di integrarle nelle invocazioni dell'Offertorio, sottolineando l'utilità di mantenere viva quest'usanza anche nelle zone non rurali, come segno di unità all'interno della Chiesa. Il calendario liturgico delle diocesi di Innsbruck e di Feldkirch e quello della diocesi di Bolzano-Bressanone per l'anno del Signore 1998/99, prevede che al posto della benedizione finale della messa, durante i giorni delle Rogazioni, può essere impartita ai fedeli la benedizione propiziatoria. Essa può essere recitata anche nel periodo che precede e include il raccolto.

Dopo la metà del V secolo il vescovo Mamerto di Vienne (Francia meridionale) introdusse tre giornate di penitenza prima della festa dell'Ascensione, durante le quali i credenti dovevano espiare e compiere opere di bene. Alla fine dell'VIII secolo, sotto Papa Leone III (795-816), la Chiesa latina fece sua l'usanza delle processioni propiziatorie attraverso i campi coltivati per il buon esito di semine e raccolti, per allontanare il pericolo di grandine, gelate o altre calamità naturali. Attualmente lo Statuto ecclesiastico prevede che «i giorni delle Rogazioni e le quat-

tro tempora, sono giorni di pubbliche supplicazioni indette dalla Chiesa per le necessità degli uomini, soprattutto per i frutti della terra e il lavoro dell'uomo».

Per i giorni delle Rogazione e le quattro tempora la Conferenza episcopale austriaca ha stabilito quanto segue:

> «Le feste rogazionali, laddove siano profondamente radicate nella vita religiosa e nelle usanze della comunità e ancora oggi praticate, vanno celebrate in una giornata o alcuni giorni prima della festa dell'Ascensione, e la loro celebrazione deve tener conto delle differenti peculiarità locali e umane. È auspicabile che tutti i settori più importanti della nostra vita, compresi quelli negativi, siano presenti nelle celebrazioni liturgiche rogazionali».

Nella nostra epoca, dominata dall'industrializzazione, urbanizzazione e motorizzazione, le processioni propiziatorie non sono più numerose come un tempo, in parte sono state abolite e sostituite da altre forme di supplica e preghiera. Già in periodo illuministico erano stati espressi dei divieti, motivati con la presenza dei mercati e dei sollazzi popolari che seguivano le processioni, tanto che in alcune diocesi alla fine del XVIII secolo si proibirono le Rogazioni fuori dei confini parrocchiali, che ovviamente avevano anche una funzione di comunicazione tra i vari paesi. Ma anche in seguito, le processioni che sopravvissero ai divieti non si limitavano a canti e preghiere; nei villaggi che erano meta della processione si formavano spesso brigate di processionanti che improvvisavano un piccolo mercato, consumavano assieme i pasti, mentre i giovani spesso si esibivano in lotte corpo a corpo, come nella Rogazione di Ehrenburg/Casteldarne in valle Aurina, di cui parlerò in seguito.

Adesso, come in passato, le Rogazioni hanno luogo i tre giorni antecedenti la festa dell'Ascensione (lunedì, martedì, mercoledì), anche nel caso in cui – come in Sudtirolo – la festa dell'Ascensione venga celebrata la domenica successiva al giovedì.

Se un tempo la processione aveva come meta una o più parrocchie vicine, oggigiorno si va spesso in processione nelle cappelle della parrocchia. In alcune parrocchie le Rogazioni sono state spostate alle ore serali, permettendo così una maggiore affluenza di fedeli.

Le tre giornate sono anche una sorta di preparazione all'Ascensione, una delle solennità più antiche della cristianità. Prima della riforma del calendario liturgico, l'Ascensione cadeva sempre il giovedì, allo scadere del quadragesimo pasquale ed era caratterizzata dalla rituale estinzione del cero pasquale. Alla fine degli anni Sessanta, in Italia e anche in Sudtirolo, la festa venne spostata dal giovedì alla domenica, mentre in Austria, Germania e Svizzera si festeggia ancora di giovedì, nonostante le reiterate proteste del commercio e dell'industria, favorevoli all'abolizione di questo giovedì festivo.

1. L'ascensione Hart/ Zillertal 1980. Photo Wolfgang Pfaundler.

Un'usanza un tempo assai diffusa, anche se contestata, era quella di sollevare verso la volta della chiesa una figura di Cristo, mentre durante il Medioevo dal lucernario spesso veniva fatto calare un diavolo in fiamme, una rappresentazione plastica e altamente drammatica del mistero della Salvezza e delle funzioni sacre ad esso collegate.

Nel XVIII secolo quest'usanza venne generalmente vietata, ma rimase in vita in alcune località.

La nuova liturgia concepisce il ciclo pasquale e pentecostale – in analogia ai primi tempi della chiesa – come il passaggio del Signore dalla morte alla beatitudine eterna, motivo per cui attualmente il cero pasquale rimane acceso fino alla Pentecoste, come simbolo del Signore risorto dai morti e asceso al cielo.

In molte località la rappresentazione scenica dell'ascesa al cielo di Nostro Signore è ormai scomparsa, ma in alcuni pochi comuni, come a Kössen (nel Nordtirolo) e Außervillgraten (nel Tirolo orientale), viene celebrata durante i vespri pomeridiani e serali. Il gruppo figurale è composto da Cristo e da quattro angioletti. Tramite un meccanismo a manovella montato sulla volta della chiesa, il gruppo viene innalzato lentamente verso l'alto secondo un movimento rotatorio, eseguito da abili manovratori. Nel momento in cui il gruppo di figure scompare nel lucernario della volta, i fedeli osservano attentamente in quale direzione si rivolge l'ultimo sguardo di Cristo perché – così si dice – questa sarà anche la direzione da cui verrà il bello e il cattivo tempo.

Nell'abbazia di Neustift/Novacella presso Bressanone, dopo la funzione pomeridiana la statua barocca di Gesù risorto viene posta davanti alla pala dell'Assunta e sollevata da terra fino a raggiungere l'altezza della figura della Vergine. L'abate e il parrocco impartiscono poi una benedizione ai fanciulli, un'usanza che è stata introdotta solo negli ultimi anni. In alcuni comuni la festa dell'Ascensione è stata rivalutata grazie alla Prima comunione, che si festeggia in questa giornata.

Anche la processione dell'Ascensione, che ricorda la salita di Cristo e degli apostoli al monte Oliveto, è una delle più antiche della liturgia.

Una grandiosa processione propiziatoria è quella che ha luogo a Dorf Tirol presso Merano la domenica successiva al giovedì dell'Ascensione. Il percorso della processione è stato ridotto oggi della metà e termina con la celebrazione dell'Eucarestia. In testa alla processione viene portata la croce rogazionale, seguita dallo stendardo con la croce, dal gruppo dei giovani e degli uomini; seguono, a intervalli, le statue e altre insegne. Dopo la banda del paese nel costume tipico del Burgraviato, il coro e i comunicandi, sfilano ancora i giovani, seguiti da due pianticelle di larice adorne di nastri colorati (una sorta di alberi del «calendimaggio»). Anche tra i gruppi dei bambini, delle ragazze e delle donne si trovano statue e insegne.

Nel 1969, durante la cerimonia religiosa, venne innalzata per l'ultima volta la statua di Cristo; l'usanza non è ora più praticabile a causa della diversa disposizione dei banchi e dello sfiatatoio situato sopra al lucernario. Dopo la funzione religiosa del mattino e del pomeriggio, è rimasta però ancora l'usanza della sbandierata davanti all'albergo Rimmele.

Il venerdì dopo l'Ascensione viene chiamato anche *Dreinägeltag* (dai tre chiodi della croce), nella bassa valle dell'Inn si chiama invece *Schauerfreitag* (da *Schauer*: rovescio, temporale). In valle Aurina questo venerdì si svolge la grande processione della Croce fino alla Madonna di Ehrenburg/Casteldarne.

In Sudtirolo si svolgono attualmente tre famose Rogazioni: quella da Welsberg/Monguelfo a Enneberg/Pieve di Marebbe; quella dei La-

dini al convento di Säben/Sabiona presso Klausen/Chiusa, che si ripete ogni tre anni, e quella in valle Aurina.

La prima notizia di questo pellegrinaggio risale al 1370, ma non sappiamo con certezza se la processione aurinense abbia radici tanto antiche. Nel 1970 si sono festeggiati i 600 anni della processione, che è registrata dal calendario parrocchiale già nel 1450. Essa fu probabilmente indetta dopo le catastrofi naturali che si abbatterono sulla vallata nel XIV secolo.

La Rogazione comincia alla mezzanotte dell'Ascensione presso la pieve di San Valentino a Prettau/Predoi, dove già alla sera della vigilia vi è stata trasportata la croce conservata nella chiesetta dei minatori di Heiliggeist. Si tratta di una croce del XVIII secolo, che porta i segni di tre spari provocati probabilmente da uno *Schützen* senza timor di Dio, che volle dimostrare la sua abilità di tiratore prendendo a bersaglio proprio questa croce, che era stata eretta dietro la chiesetta nei pressi di Trinkstein.

Dopo la benedizione del parroco, la processione – in testa ai processionanti la pesante croce – si mette in moto. Agli sparuti abitanti di Prettau/Predoi si affianca sempre più gente, un centinaio di uomini, quasi tutti con lo zaino e l'ombrello. Nelle chiese in cui sostano brevemente vengono accolti dal suono delle campane. Il percorso misura 50 chilometri durante i quali si recita il rosario, sempre più lentamente, più ci si avvicina alla meta. La recitazione dell'Avemaria è fatta a quattro voci, forte e ben scandita, con pause sempre più lunghe tra le parole. Nel tardo pomeriggio i pellegrini raggiungono Ehrenburg/Casteldarne. Accompagnato dai chierichetti, il parroco discende l'altura sulla quale è posta la chiesa e va incontro ai pellegrini. Tra preghiere e canti avviene l'ingresso solenne nel santuario, dove si svolge la funzione mariana. Un tempo i pellegrini incidevano con i loro rosari il segno della croce sulla superficie del dipinto raffigurante la Vergine e, secondo una vecchia consuetudine, trascorrono la notte nelle case dei contadini. Un tempo si usava anche esibirsi in lotte corpo a corpo fino a tarda sera.

Di buon'ora, alle quattro del mattino del sabato, viene celebrata la messa. Dopo una sosta nella parrocchia di Kiens/Chienes, passando per Pfalzen/Falzes e San Valentino, i pellegrini fanno ritorno in valle Aurina.

In passato i valligiani furono spesso contrastati dalle autorità religiose e civili, che criticavano certi abusi provocati dalla marcia notturna dei pellegrini, per cui, nel 1854, fu emanata una disposizione che consentiva di partecipare alla processione solo agli uomini al di sopra dei quindici anni.

Da alcuni anni ai pellegrini a piedi si sono aggiunti anche automobilisti, soprattutto donne, anziani e bambini. Negli anni Sessanta divampò la controversia circa l'attualità di tali processioni lungo le nostre moderne strade, sollevando la questione se non fosse meglio ser-

virsi a tal scopo dei pullmann. Così, se una parte della popolazione della valle Aurina resta fedele alla processione tradizionale e va a piedi, gli altri si servono della macchina, ma la devozione e la preghiera sono comuni a entrambi i gruppi.

La «riscoperta» della religiosità popolare negli anni Ottanta e Novanta ha messo a tacere tali discussioni. Alcune usanze, che in seguito alla riforma liturgica erano state – forse troppo in fretta – accantonate, oggi ridiventano attuali. E la devozione popolare è presente sia nella società piccolo- e medioborghese che nella società di massa delle grandi città.

Nel 1979, in occasione del simposio «Liturgia e religiosità popolare», parlando dei tratti peculiari della religiosità popolare, Domenico Sartori nota che essi

> «sono generalmente congeniali alle persone più umili e più semplici, ma non necessariamente correlati alla privazione sociale e culturale».

Una riserva che oggigiorno ci appare superata, almeno per quanto riguarda l'Europa centrale. La religiosità popolare viene intesa attualmente alla stregua di una religiosità sovraindividuale e pratica, e come tale è oggetto di studio, sia della scienza liturgica, che dell'etnografia.

## Bibliografia


AA.VV., *Liturgia e Religiositá popolare*. Proposte di analisi e Orientamenti, Bologna, 1979.

J. BAUMGARTNER (Hg), *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*, Regensburg, 1979.

M. BECKER-HUBERTI, *Feiern, Feste, Jahreszeiten*, Freiburg-Basel-Wien, 1998.

Direktorium 1999 für die Diözesen Innsbruck und Feldkirch, Innsbruck, 1999.

Direktorium der Diözese Bozen-Brixen für das Kirchenjahr, 1998/99 - Calendario Liturgico della diocesi di Bolzano-Bressanone per l'anno del Signore 1998/99.

K. GRUBER, «Der Ahrner Kreuzgang nach Ehrenburg», in: *das Fenster*, Heft 13, 1973, pp. 1.330-343.

W. HARTINGER, *Religion und Brauch*, Darmstadt, 1992.

Heiliger Dienst (Periodika), 40. Jahrgang, 1986, Heft 1, (Tagungsband Liturg. Spiritualität und Volksfrömmigkeit).

W. HEIM, *Volksbrauch im Kirchenjahr heute*, Basel, 1983.

N. HENRICHS, *Kult und Brauchtum im Kirchenjahr*, Düsseldorf, 1967.

G. KAPFHAMMER, *Brauchtum in den Alpenländern*, München, 1977.

E. KINEMINICH, *Religiöse Volksbräuche im Räderwerk der Obrigkeiten*, Peter Lang Verlag, 1989.

*Liturgia e pietà popolare*, Roma, 1990.

H.M. WOLF, *Das Brauchbuch*, Wien, 1992.

# Spazio e percorsi rituali a Palù del Fersina – *Palae en Bersentol*

di Giuliana SELLAN

In questo intervento, presenterò in modo schematico alcune riflessioni relative al significato simbolico sotteso ai percorsi rituali propri a manifestazioni a carattere religioso o profano che si svolgono, o si svolgevano, tra le comunità germanofone della *Bersentol*, ossia della valle del Fersina o «dei Mòcheni». Considererò questi percorsi rituali come un testo composto da messaggi codificati a più livelli, privilegiando però, attraverso i dati etnografici ([1]), la dimensione spaziale dei percorsi. Cercherò di capire anche, attraverso un confronto delle manifestazioni rituali, i messaggi impliciti veicolati attraverso un uso dello spazio – il territorio di una comunità, *Palae* (Palù) – come categoria di significati molteplici atti a trasmettere o semplicemente a ribadire realtà sociali, modi di vita propri della comunità.

Quando si sceglie come oggetto della propria ricerca una *comunità*, per esempio un villaggio alpino, si ha l'impressione di poter dominare con molta facilità il suo territorio. Questa impressione ci deriva dal fatto che questi territori sono abbastanza limitati, e quindi percepibili alla vista come unità complete. Basta infatti metterci in un punto elevato, e questi panorami da cartolina ci offrono l'illusione di poter vedere e quindi di conoscere tutto. Ma i confini che percepiamo all'orizzonte racchiudono invece realtà molto complesse e nascondono una *organizzazione dello spazio* che è di per sé *poco visibile*.

Nei villaggi mòcheni questa divisione dello spazio, che si riflette poi direttamente sul senso dei nostri percorsi, mi aveva subito affascinato proprio perché, per me, era abbastanza incomprensibile. Per riuscire a capire le categorie che governavano questi spostamenti a carattere rituale, cominciai a cercare di conoscere il senso delle classificazioni dello spazio che la comunità utilizzava. Mi interessai – tormentando spesso i miei informatori, ma trovando un aiuto insperato nei ragazzini mossi a pietà da tanta ignoranza – alle forme di percezione del territorio che portavano all'uso di avverbi di spostamento e di luogo e che riflettevano non solo la geografia, ma anche e soprattutto l'immagine che i locali avevano del proprio territorio. E capii subito che quando ero in un posto qualsiasi, il *sotto* o il *sopra* erano categorie non così semplici da comprendere! Sotto e sopra a che cosa? E perché quando io

andavo verso il fiume Fersina andavo *giù* secondo la mia visione, ma era *attraverso* secondo la loro? Se io mi trovavo in un punto che era un centro – ad esempio la chiesa, o l'osteria o la cucina più antica del maso – le categorie spaziali, come *fuori* e *dentro, sotto* o *sopra,* potevano essere riproposte in modo diverso da un punto *altro* vicinissimo, ma fuori da questi punti considerati come centri di riferimento.

A poco a poco, imparai a muovermi nelle categorie dello spazio comunitario e proprio questo mi portò ad interessarmi al senso e alle dinamiche dei cortei e delle processioni proprie ai rituali.

La Valle del Fersina, e quindi anche *Palae,* appartenevano alla circoscrizione religiosa della pieve di Pergine. Pergine e la valle del Fersina facevano parte della diocesi di Feltre sino al 1786, anno in cui con il Primiero e la Valsugana vennero aggregate alla diocesi di Trento.

Come ovunque, ai confini religiosi determinatisi nel corso della storia nello spazio sono collegati nel tempo – come scansione temporale e ciclica – santi, riti e feste. In queste aree, il culto di particolari santi risente e ripropone non solo la vicinanza e l'intersecarsi di diversi confini politici e religiosi, ma anche la diversità dell'origine etnica della comunità mòchena ([2]). Il relativo isolamento causato nel passato da precarie vie di comunicazione, dalla ubicazione in alta quota dei villaggi, fu un ostacolo iniziale per l'insediamento stabile dei preti nella comunità. Per soddisfare alle loro esigenze religiose i mòcheni dovettero a lungo dipendere da Pergine e solo molto tardi ([3]) essi raggiunsero una autonomia. *Palae* fu uno dei primi villaggi ad avere una propria chiesa come curazia. Non è senza interesse il fatto che la comunità potesse scegliere il proprio sacerdote (diritto di patronato), visto che doveva provvedere al suo mantenimento in loco. Ci piace pensare, per quello che sappiamo di *dopo,* che i nostri abitanti di *Palae* fossero molto esigenti e determinati ad imporre le loro tradizioni.

Il cambiamento e la modernità, introdotte dalla Chiesa nel corso del tempo, importarono sempre la modifica o la cancellazione di certe pratiche religiose ormai consolidate e sulle quali la comunità aveva autonomamente elaborato o costruito forme adeguate di rappresentazione relative alle differenze di status sociale, alle classi di età, alla differenza di genere... Spesso la Chiesa giustificò il cambiamento perché alcuni rituali erano ormai ridondanti di credenze e rielaborazioni locali poco ortodosse, ai limiti della superstizione.

La comunità considerò sempre questi cambiamenti repentini, imposti dalla gerarchia ecclesiastica, come una minaccia al valore delle proprie tradizioni e della propria identità culturale. Ma i conflitti, relativi alla opportunità o meno di seguire le nuove direttive, si risolsero spesso in compromessi: soprattutto quando la presenza del prete e dei suoi offici non poteva essere elusa ([4]).

In queste comunità il ricorso alla processione o ai cortei nell'ambito delle manifestazioni rituali ebbe nel passato una grande diffusione. La processione è una manifestazione di grande effetto perché si presta, attraverso elementi quali lo spazio del percorso, il tempo, l'ordine della composizione, i simulacri utilizzati, i canti, a veicolare messaggi e simboli particolarmente pregnanti. A volte attraverso questo evento o *performance* si opera una vera e propria invenzione o reinvenzione di una festa. Si tratta di processi e di dinamiche che sono anche reversibili, perché così come certe processioni nascono ovvero si inventano, altre muoiono o si dimenticano. Così, ad esempio, verso la metà del '700 le comunità del perginese si rivolgono al vescovo di Feltre perché le liberi dall'obbligo di recarsi in processione il sabato dopo Pasqua alla chiesa di Civezzano: processione legata ad un voto di cui si era persa memoria ([5]).

Accanto alle processioni previste dalla liturgia – ad esempio le Rogazioni, il Corpus Domini – abbiamo processioni volute dalle amministrazioni comunali, così come possiamo rilevare nella interessante «*Notula delle consuetudini, autorità, osservanze, obbligazioni etc. della comunità e Pievano di Pergine*» ([6]).

Pergine e tutte le gastaldie si accordano per i servizi e gli obblighi reciproci tra comunità e pievano di Pergine. Così, proprio per quanto concerne le processioni per voto, i sindaci o capi comune provvedono alle spese inerenti alla manifestazione come: la pulizia delle strade per il passaggio del corteo, gli addobbi, le cibarie, i pranzi, l'organizzazione delle soste, i percorsi, ecc. Il pievano – si afferma – è obbligato ad assistere a queste processioni, la presenza del clero è necessaria e quasi imposta per sacralizzare l'evento.

Le processioni si avviano da una o altra chiesa con stendardi, gonfaloni, croci e simulacri. L'ordine di formazione del corteo è rigidamente fissato dai regolamenti. Relativamente alle processioni in cui è prevista la partecipazione di tutte le comunità della pieve, è interessante notare come ciò che è lontano geograficamente nel territorio – rispetto al centro che è la chiesa di Pergine – viene ad essere riavvicinato: così Susà, posta all'estremo sud-ovest, apre il corteo con il crocefisso, seguita dal gonfalone di *Palae*, il villaggio più lontano a nord est.

Come mai tante processioni? Quando la comunità considera a rischio la propria integrità fisica, e forse a volte anche morale, fa una promessa ossia un *voto* di celebrare una festa solenne in onore di un santo o una madonna in un dato luogo e ad una scadenza fissa. Il voto comporta quasi sempre una processione con grande partecipazione e un percorso fisso.

Così mentre la Chiesa e i parroci si interessano più alla integrità morale della comunità, gli abitanti del luogo si interessano più alla loro integrità fisica, minacciata da catastrofi ed epidemie. La processione

per voto sembra avere sua forza ed efficacia protettiva soprattutto a livello della comunità *naturale*, che include gli uomini come abitanti del luogo, gli animali, le piante, le acque, la terra. E i segni di questa efficacia sono lì sempre visibili e controllabili già a volte durante lo svolgimento dell'atto penitenziale: «appena arrivati a sorpassare il ponte sulla Fersina in processione con la Madonna di *Palae* verso Vlarots per implorare la pioggia dopo una grande siccità che avrebbe compromesso il raccolto del foraggio... pioveva».

Ritorniamo ora ai riti propriamente liturgici. A *Palae*, così come in tutta la valle del Fersina e nel perginese, erano diffuse diverse pratiche rituali, come i Vangeli di San Marco, le Rogazioni, la Santa Croce e anche una particolare processione, introdotta dal vescovo di Feltre, da compiersi dopo l'ufficio della messa della prima domenica del mese intorno alla chiesa con recita delle litanie e benedizione del territorio circostante. Questi riti hanno in comune molti elementi strutturali: possono essere considerati come riti propiziatori a salvaguardia della comunità e del suo habitat; in tutti è prevista una processione il cui percorso, oltre che la sua durata, costituisce la specificità del rito. A percorsi brevi, come per i Vangeli di San Marco, si contrappongono percorsi lunghi come per la Santa Croce. Consideriamo ora alcune caratteristiche di questi rituali – e in particolare i percorsi – così come venivano attuati prima della loro abolizione liturgica.

I Vangeli di San Marco comprendevano, dopo la messa in onore del Santo, una processione attorno alla chiesa: si cantavano le litanie e ai quattro angoli della chiesa si recitavano i vangeli e poi veniva impartita la benedizione al territorio. Le Rogazioni, pratica antichissima e molto popolare in tutta Europa, si svolgevano nell'arco di tre giorni: il lunedì, martedì, mercoledì prima dell'Ascensione. I tre percorsi a *Palae*, come negli altri villaggi mòcheni, circoscrivevano, a partire dalla chiesa, porzioni di abitato con andamento circolare: i punti di sosta erano segnati dai capitelli o croci posti nel territorio come confine e separazione tra due località, ossia due gruppi di *hef* (masi), vedi ad esempio nella figura 1 le località *Stefani e Lentsi.*

I capitelli erano ornati con tovaglie ricamate, fiori, candele. I percorsi risultano essere equivalenti nella durata, poiché nessun maso doveva godere di un tempo maggiore di fruizione del rito.

Considerando la tipologia del percorso delle rogazioni, vedi figura 1, solo una parte dell'abitato (cioè i masi più vicini alla chiesa) è inclusa nello spazio del rito, ed è probabile che ciò sia stato strettamente collegato al tempo di durata del rito imposto dalla chiesa stessa.

In tutti i villaggi mòcheni si rilevano per le Rogazioni tragitti equivalenti di tempo e di spazio. A questa prima tipologia di percorsi brevi si oppongono i percorsi lunghi, come la Santa Croce, ma anche

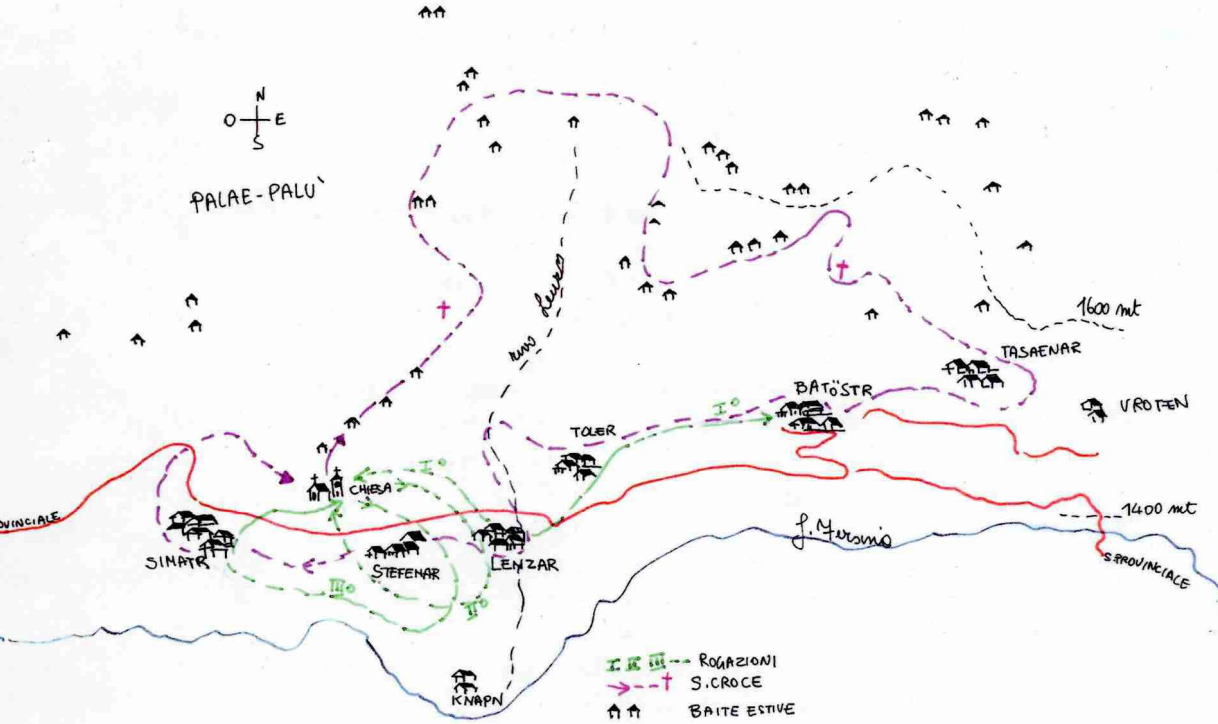
altri rituali sacri, come la *Stèla*, e profani, come il carnevale. Quando il soggetto della processione è la comunità stessa, il percorso della processione costituisce, sul territorio, l'attuazione dell'immagine topologica speculare della specificità dell'azione rituale che con la processione si compie.

Proviamo quindi ad indagare che cosa avviene nel particolare di questo specifico livello rituale nella comunità che stiamo considerando, quella di *Palae* in valle dei Mòcheni, estendendo il nostro sguardo anche alle Rogazioni. Per capire i percorsi lunghi dobbiamo rivolgere la nostra attenzione all'organizzazione del territorio comunitario. I percorsi, che devono ritualmente circoscrivere l'abitato, devono per forza includere tutti i masi; quindi il tempo e lo spazio del percorso sono sì collegati alle funzioni specifiche del rito, ma dipendono anche dalla forma e dall'insediamento abitativo.

L'importanza e la corale partecipazione comunitaria a questi rituali (vedi ad esempio la Rogazione di Asiago) si collegano anche al ruolo specifico che essi ricoprono come momenti privilegiati di intensificazione delle relazioni sociali. Anche se i nostri abitanti della valle amano molto stare insieme, tuttavia nella vita di ogni giorno – con esclusione dei rapporti familiari e di parentela – le regole sociali impongono una certa ostentata indifferenza verso l'altro, i saluti e convenevoli formali sono dovuti, ma niente di più. Questo non vuol dire che il controllo sociale venga meno... tutt'altro! Ma è corretto dimostrare di non sapere e di non voler sapere niente di altri. Così la distanza tra me e gli altri è un modo di vivere nel tempo della quotidianità; al contrario, nel tempo della festa e di occasioni di incontri comunitari, è d'obbligo avere molti contatti e partecipare attivamente alla vita sociale. Quindi le occasioni rituali sacre o profane, come per esempio i riti di passaggio, costituiscono forme privilegiate di aggregazione per i maschi e per le femmine, e come individui appartenenti a diverse classi d'età, e come membri delle famiglie della comunità di villaggio o dei villaggi limitrofi.

Tra i riti finalizzati alla reintegrazione e ricognizione della comunità ritroviamo la Santa Croce, la Stella e il Carnevale. La Santa Croce contiene molti elementi propri ai riti rogazionali. Il percorso è molto lungo, si parte dalla chiesa alle cinque del mattino e si rientra a sera dopo aver percorso – in senso circolare e orario – il territorio del comune, passando per i sentieri di montagna ai limiti del territorio tra le baite estive e le aree di pascolo comunale limitrofe. Sono quindi evitate le strade comunali che conducono ai masi. Il percorso segna e recupera, nello spazio, i luoghi oltre il limite delle colture segnando il confine tra proprietà privata e proprietà comunale, ma anche tra ambiente della cultura e ambiente della natura (figura 1).

I riti invece del Carnevale e della *Stèla* percorrono la strada comu-



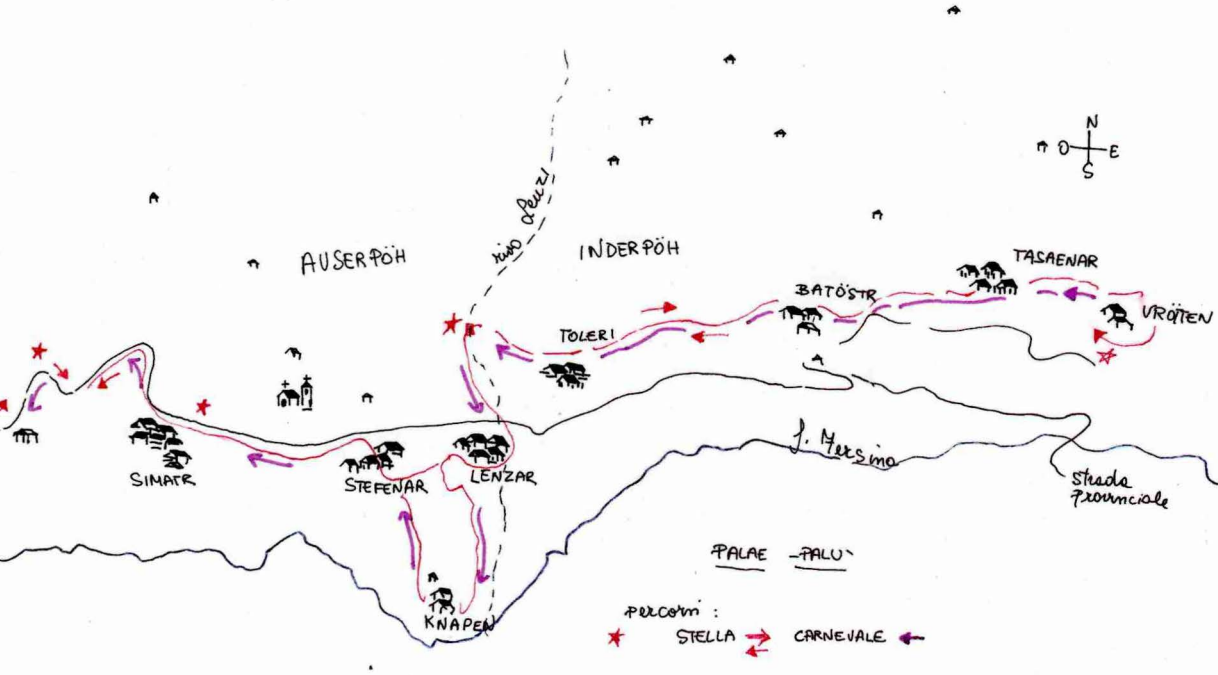

1. Percorsi delle Rogazioni e della Santa Croce.

nale che congiunge ogni *hof* e rilevano nel territorio e nello spazio la proprietà privata delle famiglie, i nuclei residenziali. Questi nuclei residenziali sono individuati da un topònimo (vedi nella figura 2, ad esempio *Tasainer*) che ingloba e circoscrive le abitazioni e le terre in proprietà circostanti al maso. I percorsi della Stella e del Carnevale, quindi, con le loro soste ad ogni uscio e le loro azioni rituali ripetitive, mentre sottolineano la specificità delle famiglie, operano una reintegrazione – nello spazio e nel tempo del rito – di tutte le famiglie residenti.

La fascia che comprende l'area degli insediamenti rurali residenziali del territorio di *Palae* è suddivisa in due parti, il cui confine è segnato dal rivo *Lenzar*.

La parte esterna, verso l'imbocco della valle, viene denominata *auserpöh*, la parte interna oltre il rivo, *inderpöh:* abbiamo quindi l'opposizione dentro/fuori.

La cerimonia di questua della *Stèla* (Sellan, 1996) si attua in tre giorni: il primo giorno, a partire dal primo nucleo abitato a ovest, si raggiunge la località *Lentsi* ai confini della prima parte del territorio *auserpöh;* il secondo giorno, il giro riprende dal confine con l'*auserpöh,* alla croce dei *Toleri* e percorre tutto la parte dell'*inderpöh* sino alle ultime case; l'ultimo giorno – è l'Epifania – il corteo della *Stèla* parte dalle ultime case e ripercorre tutto il territorio del percorso ma in senso est-ovest (figura 2).




2. Percorsi della Stella e del Carnevale.

Il Carnevale segue il percorso della *Stèla* : il corteo parte al mattino molto presto il giorno di martedì grasso dalle ultime case dell'*inderpöh*, si ferma davanti a tutti gli usci, compie una serie di azioni rituali e percorre il territorio da oriente ad occidente sino alle prime case dell'*auserpöh*. Come possiamo notare, confrontando i rituali che abbiamo brevemente illustrato, è rilevabile una prima opposizione tra sacro e profano. Il sacro, sia questo riferibile a manifestazioni liturgiche o a riti religiosi rielaborati o proposti dalla comunità come le processioni per voto, comporta un percorso circolare con un andamento da occidente ad oriente in senso orario; il profano, come il carnevale, parte da oriente e va verso occidente in senso antiorario.

Può darsi che sia possibile, a questo punto particolare, raffrontando questi dati etnografici relativi alla comunità di *Palae* con altri dati propri all'area alpina o relativi a situazioni rituali simili (Del Ninno), riferirsi ad un simbolismo del tutto elementare che vorrebbe identificare con l'occidente la natura e con l'oriente la cultura, la religiosità, la società organizzata: EX ORIENTE LUX!

I due personaggi cardine del carnevale di Palai, *der Becio* e *de Becia* (il Vecchio e la Vecchia), sono due figure ancestrali di progenitori. I *Beci*, attraverso la rappresentazione scherzosa messa in scena da due giovani del villaggio seguiti dal *Oeartrogar* (il raccoglitore delle uova) e dal corteo di tutti i giovani coscritti del villaggio, incarnano il legame in-

dissolubile tra il farsi uomini della generazione ultima e le figure più ancestrali di progenitura della comunità stessa.

In questa particolare prospettiva rituale, può darsi che abbia un senso far vedere che queste figure di progenitori ancestrali nella loro marcia a ritroso nel tempo, nel loro ritorno, provengano in effetti dalla direzione opposta rispetto a quella che orienta la marcia della comunità nella sua ricerca del sacro.

Quale che sia la lettura corretta della logica seguita dall'andamento dei percorsi, si tratta comunque di differenze sostanziali: il rituale religioso, come abbiamo visto, ha sempre un andamento ciclico, cioè si parte da un punto per ritornare allo stesso punto solitamente individuabile come luogo e centro *sacro.* Il Carnevale, invece, che in questo caso come percorso trova specularmente un raffronto con la *Stéla,* non conchiude circolarmente il percorso: parte da un luogo (*Vrotten,* spazio della natura), percorre tutto l'abitato da oriente ad occidente – in senso quindi opposto ai riti religiosi – sino a concludersi in uno spazio aperto vicino alle prime case nelle vicinanze di una osteria.

E, al di là delle suggestioni che si possono trarre da queste categorie di «oriente» e «occidente», attraverso la lettura del senso di questi percorsi possiamo certamente rilevare una chiara opposizione tra sacro e profano.

Per concludere, mi sembra importante suggerire che quando si studia l'andamento di questi percorsi rituali, come ad esempio il grande giro della Rogazione di Asiago, bisogna fare molta attenzione agli aspetti della organizzazione dello spazio del territorio, alla narrazione – espressa dai topònimi – di eventi e di fatti storici più o meno vicini o lontani nel tempo e alla rappresentazione di categorie spaziali che sottendono e traducono i modi originari di appropriazione e di uso del territorio.

Oggi possiamo sentirci smarriti nel seguire un percorso rituale smembrato o a volte interrotto da nuove strade che non portano da qualche parte, nel senso proprio allo spazio del territorio della comunità ma solo lo *attraversano.*

In riferimento al territorio della comunità studiata, noi dobbiamo sempre pensare che l'antico percorso che si lega alla tradizione aveva un suo significato preciso: quello ad esempio di collegare, come nel caso del rito della *Stèla,* tutti i masi dispersi nel territorio alla comunità di villaggio ([7]). Quindi fare un percorso diverso, «*tagliar corto*» come certi parroci proponevano ([8]), significa compiere una esclusione a danno magari di una sola famiglia. Naturalmente i rituali si modificano, quando addirittura non scompaiono, ma i cambiamenti per quanto riguarda lo spazio percorso seguono logiche proprie e ai cambiamenti strutturali del rito, e della realtà sociale in cui il rito trova attuazione. Per quanto concerne i nostri antichi percorsi ancora attuati – di cui ab-

biamo fornito anche una rappresentazione grafica – il significato iniziale era proprio quello di suddividere, separare, segnare dei confini attraverso esplicite azioni rituali per poi dichiarare alla fine una vitale e indissolubile unità di appartenenza delle parti al tutto inteso come comunità. Inoltre lo studio di percorsi ci avvicina alla logica del sistema di relazioni che, a partire da categorie messe in atto dalla comunità, ci consente di capire nel luogo e nello spazio le categorie di *dentro* e *fuori*, *sotto* e *sopra*, *vicino* e *lontano*. Di questi sistemi di riferimento, i percorsi processionali sono ad un tempo funzione e immagine.

## Note

In questo saggio i dati etnografici di riferimento sono in parte contenuti in G. SELLAN, 1993, 1996-7, e nella relazione inedita presentata nel convegno «Carnevali dell'arco alpino», Belluno, Amministrazione provinciale Belluno, Museo Etnografico della provincia di Belluno, 27 febbraio 1999, dal titolo «Il Carnevale di Palù - *Palae en Bersentol* - nella valle dei Mòcheni». Durante la ricerca sul campo ho partecipato più volte nel corso del tempo alle manifestazioni rituali, in particolare per il carnevale di *Palae* e ho seguito, su amabile disponibilità dei residenti, anche alle «segrete» fasi preliminari. Ho raccolto testimonianze scritte di varia natura e qualche raro documento visivo; con l'aiuto delle testimonianze orali, soprattutto degli anziani, e le competenze linguistiche del sig. Leo Toller mi sono interessata alle varianti. Le varianti mi hanno permesso uno sguardo diacronico ai rituali e soprattutto di meglio capire la logica sottesa alle trasformazioni e come cambiamento di elementi rituali gestiti dalla comunità e come imposizione soprattutto nel passato da parte della autorità religiosa. Altri dati per Palù: G. ŠEBESTA, «Carneval, carneval: il giorno dei vecchi nella Valle dei Mòcheni», in: *Scritti etnografici*, MUCGT, 1991, pp. 452- 464; R. MORELLI, *Identità musicale della Val dei Mòcheni*, MUCGT - Istituto Culturale Mòcheno-Cimbro, 1996. Particolare interesse e guida metodologica di analisi dei percorsi rituali è rappresentata dallo studio di M. DEL NINNO, relativo alla *Corsa dei ceri a Gubbio*, in: DEL NINNO, 1976.
Un'ampia documentazione di carattere storico-etnografico relativamente ai percorsi rituali, alle processioni e Rogazioni in aree friulane è reperibile in: «L'incerto confine, vivi e morti, incontri, luoghi e percorsi di religiosità nella montagna friulana». Atti di seminari «I percorsi del sacro. Anime che vagano, anime che tornano», gennaio-giugno 2000 - Associazione della Carnia - Amici dei Musei e dell'arte, n. 7. In particolare i saggi di Alberta Maria Buffin, Mario Gariup e Antonio Lunghino. Udine, 2000.

(1) A questo proposito, cfr. Rappaport, A. ROY 1999, *Ritual and religion in the making of humanity*, CUP, pp. 196- 204.

(2) Un panorama esauriente delle fonti storiche relative a Palù, oltre che una documentazione di fonti inedite, è contenuta nella monografia dedicata a Palù da S. PIATTI, 1996.

(3) Vedi in particolare S. PIATTI, 1996, pp. 125-139.

(4) Diversi episodi conflittuali tra comunità e istituzioni ecclesiastiche sono riportate in *Palù-Palae Frammenti di storia*. In particolare, vedi pp. 442-448 di PIATTI, op. cit.

(5) Si trattava di un antico voto fatto per scongiurare brinate tardive. Vedi «la Notula delle consuetudini» riportata da S. PIATTI, 1998, pp. 778-789.

(6) Documento di grande interesse risalente secondo Piatti a metà del '600, raccolto e trascritto da Ippoliti Baldassare ACP, (Archivio Comunale di Pergine), riportato in PIATTI, 1998, pp. 787-788.

(7) I cantori sostano anche davanti alle case disabitate, il canto della questua è rivolto anche in onore dei defunti propri al lignaggio o alla discendenza scomparsa e ivi un tempo residente, è ai vivi della comunità il compito di perpetuare la memoria di questi morti.

(8) Con la costruzione di una nuova strada provinciale, nel villaggio di Vlarotz il parroco iniziò a escludere dal percorso della processione un lungo tratto della strada vecchia, che raggiungeva diversi masi, Così parte del corteo scendeva senza prete, ma con i gonfaloni e la croce; lungo la strada vecchia compiva il giro tradizionale, mentre il parroco impaziente doveva aspettare il loro arrivo per poter proseguire.

## Bibliografia

M. DEL NINNO, *Un rito e i suoi segni. La corsa dei Ceri a Gubbio,* Argalia, Urbino, 1976.

E.T LAWSON, R. MCCAULEY, *Rethinking Religions,* CUP, 1990.

S. PIATTI, *Palù -Palae Frammenti di storia Comune di Palù del Fersina,* Istituto Culturale Mòcheno-Cimbro, 1996.

S. PIATTI, *Pergine un viaggio nella sua storia,* Comune di Pergine Valsugana, Biblioteca Comunale di Pergine, 1998.

R. MORELLI, *Identità musicale della Val dei Mòcheni,* MUCGT - Istituto Culturale Mòcheno-Cimbro, 1996.

RAPPAPORT, A. ROY 1999, *Ritual and religion in the making of humanity,* CUP.

G. SELLAN, «La Stella interpretazione di un rito aggregazione nella comunità Mòchena», in: *SM Annali di San Michele,* 9-10, 1996, pp. 291-314.

G. ŠEBESTA, «Carneval, carneval: il giorno dei vecchi nella Valle dei Mòcheni», in: *Scritti etnografici,* MUCGT, 1991, pp. 452- 464.

A. VAN GENNEP, *Manuel de Folklore Français Contemporain,* Tome III, «Cérémonies periodiques cycliques», Picard, 1947.

# Percorsi, incontri e scontri di croci rogazionali in area friulana

di Gian Paolo Gri

*Documentazione fotografica di Ulderica Da Pozzo*

Ho pensato questo breve intervento come commento a voce alta alle immagini realizzate in questi anni in Carnia da Ulderica Da Pozzo. Nel suo lungo camminare in montagna, Ulderica ha documentato molto bene anche l'intero ciclo rogazionale: la prima rogazione di S. Marco (25 aprile), le tre rogazioni via via più ampie che precedevano il giovedì (un tempo) dell'Ascensione e, infine, il rituale del «bacio delle croci», che si svolge per la festa dell'Ascensione a S. Pietro di Zuglio, l'antico vescovado di *Iulium Carnicum* distrutto e soppresso nel VII-VIII secolo dopo le incursioni avare e slave, poi pieve principale della valle in cui correva l'antica Via Iulia Augusta che da Aquileia raggiungeva Aguntum e il Norico, matrice di tutte le chiese della montagna friulana e cadorina.

Con Ulderica, abbiamo scelto dei gruppi di immagini che aiutino a richiamare almeno alcuni aspetti del titolo che abbiamo dato alla comunicazione: gli incontri e scontri culturali maturati intorno ai percorsi rogazionali.

Il primo gruppo di immagini documenta la rogazione di S. Marco a Ravascletto, in Valcalda. Vuol essere una sorta di richiamo alle piccole rogazioni di paese, oggi ridotte a rituale minore e residuale. Un tempo anche in Friuli non era così, e lo si vede bene nelle inchieste che stiamo conducendo per documentare in maniera sistematica gli antichi percorsi. Emerge ancora con forza il legame fra le rogazioni e la percezione (e la rappresentazione «scenica», itinerante) dello spazio comunitario, con i suoi confini: «camminare i confini», questo erano anche le rogazioni, a ridisegnare materialmente lo spazio, i suoi contorni, i suoi percorsi interni, le sue soglie di indeterminatezza (i crocicchi in particolare, con il peso che essi avevano anche nei rituali di fattura e di controfattura).

Emerge con forza anche il vincolo comunitario. Nella memoria è ancora ben vivo il ricordo dell'obbligo di partecipazione al rituale di almeno un componente per ogni «fuoco» del villaggio (come nei funerali), e come per i funerali resta vivo il ricordo delle distribuzioni di pane e vino ai partecipanti, sostenute da qualche legato testamentario. L'analisi delle serie testamentarie in archivio documenta la diffusione

capillare di questa sorta di «camminare laico», che prevedeva la distribuzione di cibarie a chi andava *drio le crose* ([1]). Nella descrizione di fine Ottocento delle rogazioni friulane che ci ha lasciato Valentino Ostermann, è proprio questo aspetto di «comunione alimentare» che risalta particolarmente. È un quadro interessante, da confrontare con il vostro rituale di Asiago:

> «La processione 'tor taviele' ('intorno alla tavella, intorno ai prati; la terza rogazione, cioè, quella che si svolgeva la vigilia dell'Ascensione) è lunghissima; bisogna fare talvolta decine di chilometri, sicché la processione, partita al mattino, al levare del sole, rientra soltanto la sera. Per la colazione si fa una sosta in località prestabilita. Piatto d'uso sono le uova variamente preparate, sode con radicchio, o in frittata; nell'alto Friuli il capretto arrosto (*quartuzze*), ed è di prammatica non trinciare la *quartuzze* col coltello, ma squartarla tenendola con due dita, e tirando col forchettone. La colazione si consuma seduti sull'erba. Il clero si fa portare le pietanze in un cesto e i buongustai mangiano in quell'occasione gli asparagi e la frittata pasquale. La bottiglia, la zucca, il bariletto del vino sono indispensabili. [...] Finito il pasto, gli amici vanno in cerca degli amici a offrire loro un bicchiere di vino colla solita frase: "*Fait di rasòn!*", a cui si risponde: "*A la uèstre salût*". [...] Bevuta parte del vino, il contadino si pulisce la bocca con il dorso della mano e restituisce il bicchiere all'amico, che è tenuto a vuotarlo. [...]
> Dove la processione dura appena qualche ora, i giovanotti salgono sul campanile e non cessano di suonare a stormo in segno d'allegria finché la processione non sia rientrata in paese. Vanno poscia per ogni casa alla cerca di uova e di lardo o vino, e fanno anch'essi la frittata coi ciccioli.
> In alcuni paesi vi sono lasciti per la distribuzione, a cura della fabbriceria, di pane, vino, uova o formaggio a tutti coloro che intervengono alla processione; l'indomani si porta un pane per ogni famiglia, e questo spetta di diritto a chi non l'ebbe nella processione» ([2]).

Alimentazione e vincoli sociali sono al centro anche di altri specifici rituali che la tradizione collocava per l'Ascensione, specialmente nei villaggi della montagna: *fâ la Scense* indicava in Carnia anche le pratiche di un antico rituale di iniziazione e di comparaggio femminile.

Nel rituale delle rogazioni emerge anche il forte simbolismo identitario della croce: della croce processionale, in particolare, come simbolo della stessa identità della comunità, per cui i paesi gareggiavano per dotarsi della croce più preziosa, con la raffigurazione dei propri santi patroni ([3]). Al tema dell'identità rimanda anche il ricordo delle precauzioni che si prendevano perché le processioni rogazionali dei paesi confinanti non si incontrassero. Era segno di sventura e occasione, nel caso, di veri e propri scontri, che poi alimentavano la catena delle reciproche ritorsioni.

La croce processionale maggiore «generava», se così posso dire, una miriade di croci minori. Durante le rogazioni si costruivano piccole croci di nocciolo o di viburno (di *paùgne*), le si «caricava» di forza con

ulivo e cera benedetti, le si depositava poi nei campi, sugli alberi da frutto, ai capi dei filari di viti. Nelle valli del Natisone (l'area slovenofona del Friuli) c'è ancora il ricordo dei «coriandoli»: piccoli triangolini di carta contenenti l'ulivo e la cera (l'ulivo della Domenica delle Palme, la cera del «triangolo» della Settimana Santa) e talvolta anche un grano d'incenso e di sale, che si ponevano sia sulle croci, sia nelle fessure di muri e di piante. La documentazione folklorica (d'inchiesta e d'archivio) mantiene vivo anche il ricordo del processionare con le frasche di nocciolo e con le bacchette di viburno, del raccogliere fiori ed erbe, conservati poi a scopo medicinale e apotropaico nelle case e nelle stalle.

Il viburno (*paùgne*) viene opportuno per evocare scontri non più concreti, ma simbolici e ideologici connessi con i percorsi rogazionali. Il viburno era infatti il legno della controstregoneria per eccellenza; era il legno dei *benandanti*, con il quale essi confezionavano le piccole croci che ponevano sulle persone, negli angoli dei letti e della camera a tutela delle fatture e a «sfantare» le stregonerie ([4]). La documentazione inquisitoriale friulana è ricca di attestazioni sullo scontro che fra secondo Cinquecento e Seicento contrappone l'istituzione religiosa ufficiale alle forme della religiosità popolare. Ne rimasero coinvolte anche le rogazioni.

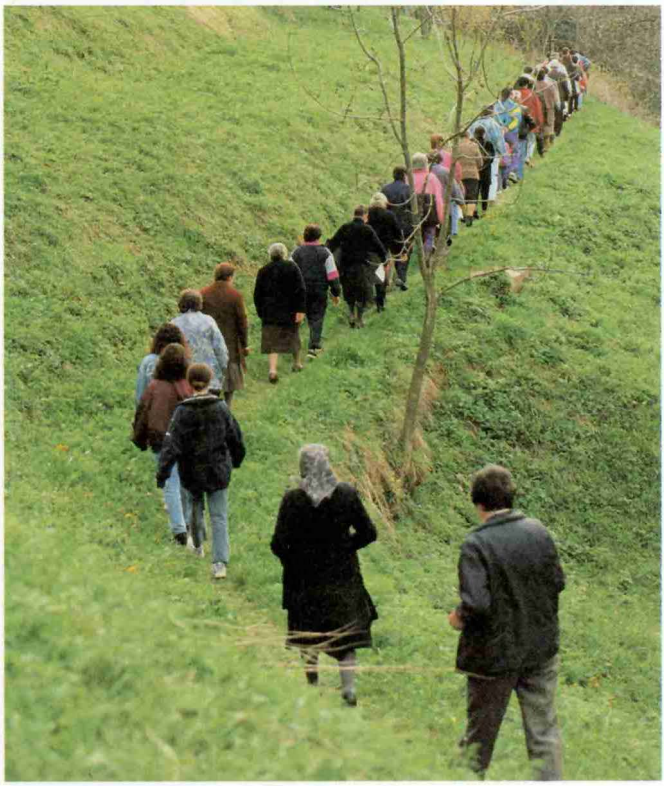
Proprio alla Valcalda, dove si trova Ravascletto, si riferisce una interessante denuncia al Sant'Offizio del Patriarcato d'Aquileia, riferita ad alcune pratiche rogazionali. Nel 1610 il curato di S. Giorgio di Comeglians denuncia all'arcidiacono di Tolmezzo, vicario inquisitoriale:

> «Il giorno de San Marco, che 'l commune di Runchia et Chialgiareto ritornando con la processione alla chiesa de Santo Georgio, come furono gionti ad un luogho chiamato in questa – ("costa" è un toponimo diffuso nell'area alpina friulana) – si fermarono secondo il loro solito et Nicolò di sopra del Chialgiareto o vero Christoforo campanaro detto *il bò* posero il crocefisso col piede in terra et esso Nicolò cavò un cortello et fece un circolo attorno il piede d'esso crocefisso et levato il crocefisso profondò un poco più con il cortello il circolo et levò quel pezzo di terra et lo pose sopra un arboscello ivi vicino co la radice in sù et l'herba verso la terra et disse alcune parolle, ma io non le so, ben si dice che lo facciano per obviar la tampesta; et avanti ch'io andassi in chiesa messer Natale dei Zuanni mi disse questo caso successo et mi contò sì come ho detto di sopra; et poi entrai in chiesa et andai per dir messa et nel appararmi dissi in modo di reprensione a Christoforo campanaro che non havea fatto bene a far tal superstitioni et in processione simili strigamenti; et esso mi rispose che non era peccato; et io li dissi ch'io volea farlo sapere al superiore; et lui mi disse ch'io non havea che fare, né dovea impazzarmi in questo, dicendo che si potrebbe essaminare messer Nadal dei Zuanni, messer Nicolò suo fratello et da loro si sapranno gl'altri testimonii ch'erano presenti» ([5]).

Durante l'inchiesta svolta poi nei paesi dall'arcidiacono (vicario del S. Uffizio per la Carnia) i testimoni confermano e proclamano l'an-

1.

2.



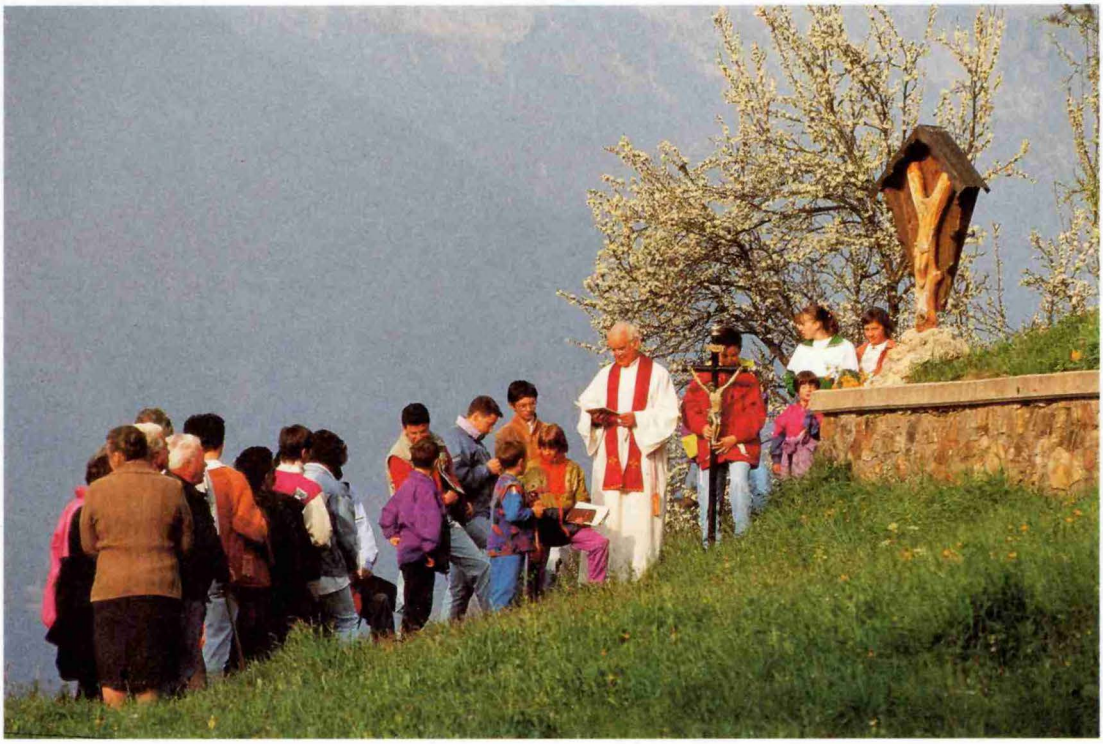
1. Ravascletto, 1989. La Rogazione di S. Marco (25 aprile). In secondo piano l'area di Comeglians indicata nella denuncia inquisitoriale del 1610.

2. Ravascletto. «Dietro le croci».

3. Ravascletto. Sosta rogazionale durante le «litanie minori» precedenti l'Ascensione.

4. La pieve di S. Pietro di Zuglio. La serie fotografica di U. Da Pozzo documenta il «bacio delle croci» per l'Ascensione fra gli anni 1994 e 1998.

3.



4.

5.

5. Le croci «vestite», salite dalla valle, si riuniscono presso la chiesa della Madonna prima di procedere insieme fino alla pieve.

6. Si avvia verso S. Pietro il corteo delle croci.

7. Sul *Plan da Vìncule*, sotto la pieve, si forma il cerchio delle croci.

8. Alcune delle croci processionali delle chiese dipendenti.

6.

7.

8.

9.

9. Nastri (interpretati come nastri nuziali) e fiori ornano le croci astili.

10. La portatrice della croce di Timau.

11. Lo schieramento delle croci attende la «chiamata».

12. Chiamata, la croce della chiesa dipendente si inchina e «bacia» la croce della pieve matrice.

10.

11.

12.

13.

14.

tichità dell'uso collegato alle pratiche tradizionali della «magia della zolla», alternativa o parallela all'esorcismo del tempo («*A fulgure et tempestate...*») realizzato dal prete.

> «*Interrogatus respondit:* Signor sì è vero ch'io stesso fermai il piede del crocefisso in terra et poi lo levai; et uno di quelli erano in processione, con un cortello levò quel pezzo di terra dove era fermato il crocefisso et fu posta su un arboscello, ma io non so chi si fusse.
> *Interrogatus:* se fu posto esso pezzo di terra con le radici in sù o vero con la cima dell'herba
> *Respondit:* Noi mettemo quel pezzo di terra secondo che vienne, non havendo in consideratione più con le radici che con altro in sù.
> *Interrogatus:* Che parolle furono dette nel metter quel pezzo di terra sull'arbore et a che fine?
> *Respondit:* Nel metter quel pezzo di terra sul'arbore, quello che la mette dice queste parolle: Tanto danno possa dar le male acque in queste parti, che ha fatto danno il piede di questo crocefisso in questo pezzo di terra. Mi meraviglio di coloro che hanno data questa denuntia adesso, che non hanno fatto prima, poiché in vita nostra è stato fatto questo in tal processione; et credo che quest'effetto si facci anco nelle altre cure di questo canale; et il nostro reverendo curato se sapeva che fusse peccato o superstitione dovea avisarci o pubblicamente in chiesa o particolarmente nelle confessioni o fuori di confessione, che si saressimo retirati.
> *Interrogatus:* Da chi ha imparato le sopradette parolle?
> *Respondit:* Le ho imparate dalli nostri vecchi, perché sempre da mia memoria è stato fatto quest'effetto; et se havessimo saputo che fusse stato offesa a Dio non l'haveressimo fatto in modo alcuno.
> *Ad generalia recte, et juravit de silentio*».

Qui, dunque, il piede della croce processionale è utilizzato contro le «male acque»; altra documentazione richiama l'uso di immergere l'asta in un corso d'acqua per garantire la pioggia, contro la siccità. Così faceva il prete di Auronzo ([6]).

Area di confine, fortemente connessa con i paesi di lingua tedesca per via dell'emigrazione dei *cramârs*, la Carnia visse anche la dialettica fra Riforma e Controriforma, e le rogazioni divennero uno degli obiettivi polemici dell'antiritualismo riformato, nelle parole degli emigranti che rientravano per la stagione dei fieni: «Altro che croci: letame nei campi, invece!».

Scomparso ormai nel resto del Friuli, la Carnia conserva anche l'antico rituale del «bacio delle croci». Il giorno dell'Ascensione (basti il richiamo all'importanza di questa data nel calendario alpino e pastorale, non minore di quelle di San Marco o San Giorgio di fine marzo; era l'ultima festa prima della monticazione), a conclusione dei giri rogazionali – *letanìis* – intorno ai propri villaggi, le croci processionali delle chiese giuridicamente dipendenti dal Capitolo di San Pietro di Zuglio, salivano e salgono ancora alla pieve matrice per rendere l'atto di omag-

13. Il «bacio». Da alcuni anni partecipano al rituale anche croci provenienti da altre zone del Friuli e a «portare le croci» (e non solo ad ornarle e a seguirle) sono anche le donne.

14. Il «bacio». La croce astile della pieve matrice di S. Pietro non è ornata.

gio e di sottomissione alla croce della chiesa di lassù. Le immagini di Ulderica Da Pozzo rendono molto bene la suggestione di questo antico rituale, oggi in parte rifunzionalizzato. Che cosa sia il «bacio» si vede nelle immagini: le due croci si inclinano, e quella «vestita» del villaggio va a toccare la croce d'oro, spoglia, della pieve.

Il mattino *dal dì da Scense* muovono dai paesi le processioni, ognuna con la propria croce astile. Un tempo i cortei erano senza sacerdote, perché essendo giorno festivo il parroco (o vicario, o cappellano) restava in paese; oggi l'auto e la possibilità di spostare gli orari delle messe rendono possibile la partecipazione al rituale di San Pietro anche ai parroci. Da Cleulis e Timau, le località più lontane, la processione muoveva già intorno alle sei del mattino; coloro che restavano, accompagnavano il corteo, formato un tempo da un membro per famiglia (almeno teoricamente), fino al confine del paese, così come la sera andavano a riceverlo, al ritorno: una processione muoveva allora dalla chiesa del paese con un'altra croce, seguita da tante piccole croci in legno «vestite» tenute dai chierichetti, fino al confine; lì la croce di questo corteo interno rendeva omaggio, «baciandola» a sua volta, alla croce che era stata a San Pietro.

Le processioni salivano in maniera indipendente il colle, si radunavano presso la chiesetta sottostante dedicata alla Madonna, salivano l'ultimo tratto in corteo, tutte insieme, fino alla pieve matrice per la cerimonia del «bacio» e per le «litanie» rogazionali. Fino al 1976 (l'anno del terremoto, che obbligò a lavori di restauro anche gli edifici di lassù), una parte della cerimonia avveniva nel sagrato della pieve, in mezzo alle tombe: un tempo San Pietro era l'antica chiesa battesimale e cimiteriale della vallata (in una cripta, sotto il campanile, si conserva una preziosa testimonianza del rituale della «doppia sepoltura»; la tradizione orale conserva ancora viva la credenza secondo cui la notte dei morti, fra l'1 e 2 novembre, la più importante delle «processioni dei morti» si dirige proprio verso San Pietro; *rogaziòn dai muàrts*, la chiamano in alcuni paesi. All'importante nesso rogazioni-defunti-fertilità si lega anche la persistenza dell'antico tabù matrimoniale del maggio, recentemente indagato da Giorgio Ferigo ([7])). Oggi, sia il «bacio» che il rituale rogazionale – la lettura dell'incipit del Vangelo di Giovanni, il «taglio del tempo» nelle quattro direzioni da parte del celebrante, le litanie dei santi e le invocazioni consuete – avvengono entrambi nel *prât da Vìncule* sottostante la pieve, nel prato cioè dove un tempo si svolgevano il mercato e il *placito* nel giorno dedicato a San Pietro in Vincoli.

Se la grande rogazione di Asiago è chiamata «il giro del mondo», questa di Zuglio potrebbe essere definita come una sorta di cammino verso il centro del mondo: verso la sorgente del cristianesimo alpino in Friuli, verso l'antico centro di autorità. Anche se oggi viene sentito

sempre di più come un rituale di fratellanza, il «bacio» è in realtà un rituale di sottomissione, di unità nel segno della dipendenza gerarchica, di riconoscimento del vincolo di dipendenza cui continuavano ad essere obbligate le chiese locali, anche dopo che ottennero via via, nel corso dei secoli, la loro autonomia parrocchiale. Come tale, come rituale di sottomissione, era un gesto diffuso un tempo anche presso altre antiche unità plebanali del Friuli. Oggi quello di Zuglio è l'unico rituale a resistere e ad aver trovato significati nuovi, capaci di rifunzionalizzarlo.

Le croci processionali (e le comunità di cui esse sono segno) che si presentano in termini formali a San Pietro per la cerimonia, sono 27. In questi ultimi anni, dopo che il rituale è stato come ricreato, assumendo un significato più pregnante di affermazione della fraternità e dell'identità della comunità religiosa alpina, si aggiungono spesso altre croci provenienti da paesi della Carnia, che non erano dipendenti dal Capitolo di Zuglio e perfino da chiese della pianura friulana.

L'elemento più suggestivo del rituale sono le croci «vestite»: le si vede nelle immagini con la varietà del loro «abbigliamento». Solo la croce della matrice è nuda, ed è nuda per qualche privilegio che non conosco la croce della parrocchia di Piano. La documentazione fotografica storica mostra invece un maggior numero di croci non addobbate ([8]).

Fra le due guerre la regola era che a portare le croci fossero i maschi e a «vestirle» le donne, generalmente non sposate. Dalle immagini si nota che oggi il ruolo di portatore è anche femminile.

Nei paesi di partenza la croce processionale viene addobbata con nastri (e nell'ultimo periodo sempre di più anche con fiori) multicolori: si presenta alla cerimonia così ornata. In tutta la Carnia si è diffusa l'idea che i nastri fossero un tempo legati ai rituali nuziali; che i nastri, cioè, con cui vengono «vestite» le croci fossero quelli dei grembiuli nuziali ([9]) che le spose lasciavano alla chiesa il giorno del loro matrimonio (così come lasciavano, secondo l'uso testimoniato dai documenti, talvolta anche il *fazzûl* da testa o il fazzoletto da mano). La credenza ha trovato anche forme di rilancio: a Ligosullo e a Treppo il parroco attuale ha imposto l'uso alle spose di regalare alla chiesa un nastro recante il loro nome.

È difficile dire se i nastri delle croci avessero un tempo davvero quest'origine; probabilmente così era solo in parte. Nel sistema d'ornamento del vestire tradizionale, anche in Carnia come nel resto delle Alpi, i nastri avevano un largo impiego ([10]). I nastri dei grembiuli, intercambiabili, erano una volta un tipico dono di fidanzamento; nell'area della Carnia, che ha conosciuto l'esperienza secolare della *cramarìa* verso i paesi di lingua tedesca, spesso provenivano d'oltralpe; quelli più preziosi, di seta, venivano conservati nei cassoni dei corre-

di nuziali, staccati dal grembiule, arrotolati. Ma accanto a quelli dei grembiuli, nell'antico sistema di abbigliamento i nastri, le cordelline colorate, la passamaneria, erano ornamento primario. Nel quadro dell'abbigliamento femminile c'erano i nastri del corpetto, dell'acconciatura, delle calze, e anche i nastri utilizzati per stringere i capi di corredo per il rituale del suo trasporto nella casa dello sposo ([11]); nell'abbigliamento maschile c'erano i nastri che ornavano i cappelli, le fasce in vita, i nastri di chiusura dei calzoni e delle calze (non a caso anche oggetto di rituali terapeutici); c'erano poi i nastri che padrini e madrine regalavano ai figliocci per i rituali di iniziazione (battesimo – e i fiocchi per le nascite ne sono un documento residuo –, prima comunione, cresima).

Oggi i nastri vengono comunque acquistati appositamente per «vestire» le croci, e vengono rinnovati ogni anno da parte delle donne che in paese ne curano l'addobbo. Chi «veste» la croce? La situazione, da questo punto di vista, non è uniforme. In alcuni paesi continua l'antico uso della rotazione, per cui le famiglie originarie si passano a turno l'onere e l'onore dell'addobbo annuale e della guida del corteo verso San Pietro (Timau/Tischelwang, Cleulis); talvolta, come a Treppo Carnico, permane l'uso della *cameranza*, che prevedeva uno specifico «cameraro dell'Ascensione» (uomo o donna) che si occupasse delle spese di organizzazione del corteo verso San Pietro di Zuglio; in genere, però, si sono imposte situazioni meno formali, che vedono l'addobbo e il trasporto della croce nelle mani di persone, anche donne, che ne hanno fatto un proprio ruolo tradizionale.

Anche la scelta delle forme di ornamento e dei colori non obbedisce a un sistema generale organico, differenziante comunità da comunità, come pure piacerebbe a noi etnologi. C'è qualche esempio di scelta generale consuetudinaria (come il privilegiare colori tenui nella parte alta del Canale), ma in realtà la scelta è affidata al gusto delle «vestitrici» e al gioco delle imitazioni e delle suggestioni reciproche. A influenzare sono anche le situazioni contingenti: il bianco e il giallo, che si vedono nei nastri di alcune croci ritratte da Ulderica Da Pozzo, erano stati determinati quell'anno dalla visita del papa in Friuli.

Le croci, riportate in paese, restavano poi «vestite» per tutto il mese di maggio o fino alla processione del Corpus Domini.

Un'innovazione mi sembra essere l'uso sempre più comune di fiori (freschi e artificiali), accanto ai *flocs*, alle *gale* e alle arricciature dei nastri; anche in questo caso si tratta però di una innovazione che si richiama ad aspetti tradizionali. Dalla documentazione storica del Cinque-Seicento, come ho già accennato, sappiamo che già le croci rogazionali erano ornate con fiori e frasche e che questi elementi vegetali venivano poi conservati a scopo terapeutico e propiziatorio.

L'innovazione più vistosa di questi ultimi anni è di carattere linguistico, e ad essa si deve il significato identitario di cui si è caricato il rituale. Da alcuni anni, dopo il 1976, la «chiamata» delle croci, il rituale rogazionale e i testi di contorno (compresa l'omelia della messa che segue il rituale), avvengono rigorosamente in carnico. Vi è associato anche l'uso, che si va lentamente diffondendo, di far intervenire dei gruppi in costume tradizionale (rifatto).

Le croci vengono chiamate ad una ad una, in friulano, secondo l'ordine tradizionale e in friulano oggi rispondono, al posto del tradizionale e un po' militaresco «Presente!». Nell'ordine:

«- *Cròus di Sante Gjeltrude di Tamau!*
- *J soi achì!* ("Sono qui", risponde il portatore)
- *Cròus di San Svualt di Cleulis!*
- *J soi achì!*
- *Cròus di san Niculau di Liussûl!*
- *J soi achì!*»

... e così via con Tausia, Treppo, S. Maria e S. Giacomo di Paluzza, Lauzana, Rivo, S. Odorico di Sutrio, Noiariis, Madonna di Sutrio, Priola, Lovea, Piedim, Cedarchis, Cadunea, S. Leonardo di Zuglio, Chiusini, Alzeri, Avosacco, Fielis, Sezza, Formeaso, Arta, Trelli, Cabia. Segue poi la chiamata delle croci «non obbligate», ospiti.

Anche il rituale rogazionale è stato rifunzionalizzato. Al posto o in aggiunta alle invocazioni tradizionali, così il celebrante ora proclama, prima del *Libera nos Domine* e del *Te rogamus audi nos* dei fedeli:

«- *Dal folc e da tampieste* (dalla saetta e dalla grandine);
- *Dal flagjél dal taramòt;*
- *Das disgràciis, da fan e da vuère* (dalle disgrazie, fame e guerra);
- *Dai velens e da l'arie impestade das radiasions e da l'inquinament;*
- *Da muart eterne...*»

e via dicendo; fino alla benedizione finale:

«*La benedizion di Diu Onipotent - Pari, Fì e Spiritu Sant - che dismonti sui cjamps, sui prats, sui boscs, su lis stradis, su lis fabrichis, su lis cjàsis, sui nemài e sui cristians e che resti par simpri. Amen*».

La «politica rituale» di una parte del clero carnico, con la spinta forte ad utilizzare il friulano al posto del latino e dell'italiano, da questo punto di vista ha avuto successo e il «bacio delle croci» di Zuglio è divenuto uno dei simboli forti per il senso di appartenenza e per l'identità friulano-carnica. Insieme all'evidente funzione d'attrazione turistica svolta da un rituale così ricco di colore e di suggestione, adottato per questo dagli enti di promozione turistica carnici – ma i vecchi fedeli se ne lamentano, proprio come ho sentito in questi giorni anche qui in Asiago –, oggi è questo il significato che prevale.

## Note

(1) F. MISTURELLI, *La vita e la morte in Carnia attraverso la pratica testamentaria (secoli XVII-XVIII)*, Udine, 1994; G. DELL'OSTE, *Carte del vicariato foraneo di Gorto in Carnia (1270-1497)*, Tolmezzo, 1999.

(2) V. OSTERMANN, *La vita in Friuli. Costumi, credenze, tradizioni*, Udine, 1894; cito dalla II ed. curata da G. VIDOSSI, Udine, 1940, p. 130; anche A. NICOLOSO CICERI, cit. più sotto.

(3) G. BERGAMINI (a cura di), *Ori e tesori d'Europa. Mille anni di oreficeria sacra nel Friuli-Venezia Giulia*, Milano, 1992.

(4) C. GINZBURG, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, 1966; F. NARDON, *Benandanti e inquisitori nel Friuli del Seicento*, Trieste, 1999.

(5) Archivio della Curia Arcivescovile di Udine, Sant'Offizio, b. 22, pr. 721. L'intero testo della denuncia, già richiamato da V. Ostermann, è dato in: G. PRESSACCO, *Il canto/ballo dell'arboscello in G. Mainerio e G. Croce*, in G. FORNASIR (a cura di), *La cultura popolare in Friuli*, Udine, 1989, pp. 153-155.

(6) A. NICOLOSO CICERI, *Tradizioni popolari in Friuli*, Reana del Rojale, 1982: le rogazioni alle pp. 801-808.

(7) G. FERIGO, «I nuviz, la fantasima, il mus. Note sull'interdizione matrimoniale di maggio. Secoli XVI-XIX», in: *Ce Fastu?*, 74 (1998), n. 2, pp. 199-252.

(8) Ad esempio nelle immagini che corredano «La processione delle croci a San Pietro di Zuglio», in: *Ce Fastu?*, 20 (1944), n. 3-4, pp. 131-134.

(9) G.P. GRI, «Il sistema dell'abbigliamento tradizionale in Friuli. Aspetti simbolici», in: T. RIBEZZI (a cura di), *Per lo studio dell'abbigliamento tradizionale*, Udine, 1987, pp. 89-106; ora in *Tessere tela, tessere simboli*, Udine, 2000.

(10) Si vedano i contributi in *Abbigliamento tradizionale e costumi popolari delle Alpi. Atti del convegno internazionale*, Torino-Aosta, 1992. Sull'abbigliamento tradizionale del Friuli e della Carnia, L. D'ORLANDI, G. PERUSINI, *Antichi costumi friulani*, a cura di N. Cantarutti, G.P. Gri, P.G. Gri, Udine-Gorizia, 1988.

(11) L. D'ORLANDI, «Il trasporto del corredo», in: *Ce Fastu?*, 32 (1956), pp. 60-75; «Le nozze in Friuli. Consuetudini e credenze popolari», in: *Ce Fastu?*, 33-35 (1957-59), pp. 105-137; «Alcune costumanze nuziali in Friuli», in: *Ce Fastu?*, 36 (1960), pp. 98-123.

# Miscellanea

*Ricordiamo*

# Ettore Guatelli

*Ettore Guatelli, l'autore del grande museo della memoria contadina di Ozzano Taro presso Parma, è morto il 21 settembre 2000, dopo lunga malattia.*

Ettore Guatelli è nato a Collecchio, in provincia di Parma, il 18 aprile 1921. Era figlio di mezzadri che, dal 1910, hanno gestito, e successivamente acquistato, il podere Rio Bella Foglia a Ozzano Taro, dove è situato il complesso rurale che custodisce la raccolta.

Il percorso scolastico di Ettore Guatelli è stato discontinuo a causa soprattutto dei problemi di salute. Maggiore di quattro figli, Ettore Guatelli, dopo essersi iscritto alla settima classe, smise di studiare per aiutare la sua famiglia nei lavori agricoli. Verso i quindici anni, a causa del peggioramento delle sue condizioni di salute, dovette tuttavia abbandonare definitivamente il lavoro nei campi e cercare un'occupazione meno gravosa. Dopo un breve impiego come garzone in una ditta di Parma che aggiustava radio, riuscì a riprendere gli studi, iscrivendosi nel 1937 alla scuola di avviamento commerciale. Frequentò per un anno e mezzo la scuola, dove passò facilmente dalla prima alla terza classe. In seguito trovò un impiego presso la Carlo Erba di Ozzano Taro, a cui presto rinunciò per motivi di salute. La sua malattia e i continui rinvii non gli impedirono di essere arruolato nel 1942 come soldato di leva dell'esercito, da cui disertò dopo l'8 settembre. Durante quegli anni conobbe all'ospedale Attilio Bertolucci, che divenne la principale figura di riferimento nella sua formazione. Guatelli scriveva a macchina i testi che Bertolucci gli dettava e in cambio il poeta lo preparava all'esame di licenza magistrale. In otto mesi, nel 1945, studiando anche da autodidatta, conseguì il diploma magistrale. Finita la guerra, trascorse qualche anno sul lago Maggiore, ospite di una cugina e in questo periodo iniziò a commerciare residuati bellici per mantenersi. Nel 1948, ammalatosi di nuovo gravemente, fu ospite dei sanatori di Jesolo e di Cortina d'Ampezzo.

Negli anni Cinquanta partecipò alla vita politica locale: fu eletto consigliere comunale a Collecchio e nel 1954 segretario dei deputati. Sempre in quegli anni, a casa Guatelli iniziò a riunirsi un gruppo di letterati e intellettuali di Parma.

Nel periodo in cui fu direttore delle colonie di Bedonia e Tarsogno (1951-1971), cominciò a frequentare, insieme ai bambini ospiti delle colonie, i raccoglitori dell'Appennino. Il contatto con questi ambienti e la necessità di arrotondare lo stipendio, indussero Guatelli a dedicarsi alla raccolta e al commercio di mobili e strumenti da lavoro di scarso valore antiquario. Cominciò, così, ad acquistare e accumulare oggetti e mobili che provenivano dalle case contadine abbandonate o rimodernate e che riempivano i magazzini dei raccoglitori e dei rottamai. Dopo il 1976, anno in cui andò in pensione, dedicò sempre più tempo a raccogliere attrezzi, oggetti e testimonianze, avendo acquisito una maggiore consapevolezza nei confronti del suo lavoro di raccoglitore e ricercatore locale.

Con i primi articoli apparsi sui giornali locali, la raccolta Guatelli iniziò ad attirare l'attenzione degli abitanti della zona, degli enti pubblici e degli studiosi. Di fatto, Guatelli si trovò involontariamente coinvolto nel movimento di riscoperta della cultura materiale che caratterizzò gli anni Settanta e che determinerà i criteri e le modalità d'intervento delle istituzioni nella gestione della raccolta.

## Storia del museo

Non c'è una data di fondazione del museo Guatelli. Guatelli ancora studente frequenta alcuni rigattieri per comprare, a poco prezzo, strumenti utili alla costruzione e manutenzione degli attrezzi da lavoro utilizzati dai suoi familiari nel fondo agricolo come, ad esempio, pinze, martelli ma anche libri usati. Superate le necessità materiali, nel dopoguerra, i rigattieri, i rottamai e i raccoglitori, ossia i venditori di cose di seconda mano, diventarono i principali fornitori dei materiali conservati nel museo.

Negli anni Cinquanta e Sessanta con lo sviluppo economico del nostro paese e l'inurbamento dei contadini, gli attrezzi agricoli dismessi riempirono i magazzini dei raccoglitori e dei rottamai. Guatelli, negli ultimi anni di insegnamento, mosso dal desiderio di salvare dalla distruzione le testimonianze di un passato recente che andavano perdendosi, iniziò a frequentare sistematicamente questi luoghi. Ogni settimana, terminata la scuola, si recava dai raccoglitori e rottamai che recuperavano materiale nell'alta val Taro, nella zona dell'Appennino situata al confine tra l'Emilia, la Liguria e la Toscana, ma anche nella pianura verso il Po, in provincia di Parma, Cremona, Reggio Emilia e nel Piemonte. Guatelli frugava nelle cataste di ferro e alluminio, comprava in blocco grandi quantità di oggetti, attratto da cose che in passato aveva desiderato possedere, nelle quali si era espressa la creatività quotidiana della gente e l'abilità degli artigiani, ma anche da attrezzi e

macchine industriali ormai desuete. Spesso acquistava oggetti consunti, che testimoniavano solo il lavoro di chi li aveva logorati con l'uso oppure la capacità della gente di arrangiarsi, riadattando e rattoppando. In altri casi accumulava molti oggetti simili, per documentare le sottili differenze, ma anche perché comprando in grandi quantità riusciva ad ottenere prezzi più bassi e ad avere maggiore libertà per comporre le pareti.

L'attività di insegnante ha un ruolo importante nel recupero della cultura della sua gente e nella raccolta degli oggetti. Guatelli spesso affermava di aver sviluppato un metodo di insegnamento anomalo, basato più sull'esperienza che non sulla teoria, sia per sopperire alle lacune della sua formazione, sia per riconoscere dignità al lavoro contadino e artigiano. Portava quindi i bambini della colonia e della scuola a visitare le botteghe degli artigiani e dei raccoglitori, intervistava gli anziani insieme a suoi alunni, raccoglieva e accumulava gli oggetti scartati, li portava a scuola, creava piccoli musei scolastici con l'aiuto dei suoi allievi, insegnava a recuperare le cose e a riadattarli e anticipava la scuola dei laboratori, delle uscite didattiche, della manualità. La sua esperienza caratterizzata dalla libertà di parlare il dialetto, dalla curiosità per le cose, dalle storie di vita dimenticate dalla cultura ufficiale confluì, come scrive Clemente nel *Bosco delle cose*, nel clima del '68. «Il lavoro di Revelli nelle campagne cuneesi, la nascita del Folk Music Revival, i contadini della scuola di Barbiana e di Vho, la ribellione alla trasmissione di un sapere codificato» sono storie parallele di quegli anni. Come la nascita della museografia del mondo contadino nell'Italia centrale e di quella «spontanea» e diffusa degli anni Settanta.

L'allestimento stesso del museo inizia per scopi didattici: gli oggetti accumulati nel granaio vengono disposti prima sopra i tavoli, poi inchiodati su taglieri di recupero, che diventavano pannelli monografici di oggetti e, infine, appesi alle pareti per essere osservati con più facilità dai bambini.

In Emilia Romagna, il proliferare dei musei del mondo contadino fece nascere nelle istituzioni la necessità di organizzare le iniziative «spontanee» entro un quadro più ampio. Furono quindi avviate campagne di schedatura il cui compito era quello di verificare la situazione delle raccolte e riordinarle, aggregando i nuclei più significativi. Nella provincia di Parma nell'ultimo trimestre del 1980 si svolse una campagna di schedatura delle tre principali raccolte etnografiche della zona: Ozzano Taro, Colorno, Bardi. Il lavoro si concentrò in particolare sulla raccolta ritenuta la più importante della provincia, ossia la raccolta Guatelli. In seguito, nei primi anni Ottanta, la Provincia di Parma, in collaborazione con l'IBC dell'Emilia Romagna, avviò altre campagne di schedatura, durante le quali i dati raccolti nella prima fase furono incrementati e riportati su modello ARS, scheda di rilevamento per attrezzature rurali elaborata dalla Regione. Furono prodotte 300 schede di attrezzi della raccolta Guatelli.

Il 1° agosto 1983, fino al 31 ottobre 1985, in seguito alla convenzione stipulata tra Guatelli e l'amministrazione provinciale per l'uso pubblico della raccolta, la gestione passò nelle mani della Provincia. Guatelli parlava di questo periodo con amarezza, lamentava di essere stato estromesso da qualsiasi decisione e di essersi sentito alla stregua di «un bidello». Furono anni di scontro e confronto tra il metodo empirico e personale di Guatelli e quello scientifico e razionalizzante dei catalogatori e degli studiosi. In questo biennio furono elaborati alcuni progetti per l'uso didattico della raccolta, fu ristrutturato in parte l'immobile, si fece una mostra sul ciclo del vino, una dimostrazione e un video-tape sul lavoro del fabbro ferraio, e venne studiata anche una scheda per l'inventariazione degli oggetti che potesse contenere più dati rispetto a quella in uso allora, ma che purtroppo non fu mai utilizzata in quanto la collaborazione tra Ettore Guatelli e la Provincia s'interruppe.

All'inizio del 1986, in concomitanza con l'esecuzione degli ultimi lavori di ristrutturazione, la Provincia iniziò a valutare l'ipotesi di acquisizione della raccolta. In aprile fu nominata una commissione «per l'analisi di alcune problematiche inerenti la raccolta Guatelli e le sue possibilità di utilizzo a livello scolastico», composta da dieci insegnanti. La commissione riconobbe l'importanza della raccolta, ma rilevò l'inadeguatezza dei locali e dell'esposizione e suggerì di trasferire gli oggetti all'interno di laboratori didattici allestiti presso le scuole.

Alla fine del 1986 furono convocati un collegio di periti per la valutazione patrimoniale degli oggetti e una commissione di esperti (tra

cui Cirese, Cusatelli, Clemente) per la stima del valore culturale della raccolta. Il giudizio espresso dalla commissione di esperti rappresenta il primo riconoscimento ufficiale del valore della raccolta non solo per la quantità e qualità del materiale, ma anche per l'organizzazione espositiva. L'apprezzamento dell'opera di Guatelli, non solo per gli oggetti conservati, ma anche per l'impianto espositivo, favorì la pubblicazione di alcuni libri sul museo (*I giorni le opere,* 1988; *Il museo del tempo,*1988). Negli anni Novanta gli articoli su giornali e riviste si fecero più numerosi, vengono pubblicati analisi e impressioni di studiosi (vedi *Ossimori,*1994) e una sorta di catalogo del museo (*Il bosco delle cose,* 1996). Il rapporto tra Guatelli e il mondo universitario divenne dialettico: numerosi furono gli interventi di Guatelli nelle aule di Siena, Roma, Udine nell'ambito degli insegnamenti di antropologia. Nell'eventualità dell'acquisizione del museo, l'amministrazione pubblica affidò all'arch. Belli il progetto di risistemazione dell'edificio.

Nel 1994 un incendio, causato da un corto circuito, divampò nella stanza delle valigie del museo. Molti documenti andarono distrutti, ma tante persone accorsero per salvare il possibile. La Protezione Civile, il Comune, la Provincia, la Soprintendenza, studenti e professori e tanti volontari recuperarono documenti, giornali, riviste, libri, vocabolari, fotografie, audiocassette, ecc. Ciò stimolò gli enti pubblici a cercare nuove soluzioni per la sistemazione del museo.

Alla fine degli anni Novanta si fece largo l'ipotesi di spostare la raccolta alla corte di Giarola, vasto complesso rurale posto nelle vicinanze di Ozzano. La proposta, che inizialmente entusiasmò Guatelli per la possibilità di ricreare un nuovo museo in spazi più ampi, suscita polemiche che emersero soprattutto durante il convegno internazionale di museologia demoetnoantropologica svoltosi a Parma nell'aprile del 1998.

All'inizio del 2000 le trattative per l'acquisizione della raccolta si estesero anche all'immobile dentro cui è conservato il materiale, al fine di tutelare anche le composizioni di oggetti create alle pareti dell'edificio da Guatelli e dai suoi collaboratori.

All'inizio di luglio le condizioni di Ettore peggiorano improvvisamente. Negli ultimi mesi di vita non riusciva più a parlare. Ettore se ne è andato senza vedere il suo museo diventare pubblico, ma con la promessa – che sembra ora farsi più concreta – da parte degli amministratori di realizzare finalmente la sua aspirazione.

*Francesca Fornaciari*

* I dati biografici sono stati tratti soprattutto dalle trascrizioni dei colloqui intercorsi tra Guatelli e la scrivente e tra Guatelli e le studentesse della Facoltà di Architettura in occasione della stesura della tesi sul museo. I documenti relativi alla schedatura e al periodo della convenzione sono in possesso della Provincia di Parma e sono stati analizzati nella tesi della scrivente, dedicata principalmente al rapporto tra Guatelli e i suoi fornitori.

## Bibliografia

### Scritti pubblicati

M. CLEANTE*, *Pagine di un diario,* in: «Il Raccoglitore, pagina quindicinale delle lettere e delle arti» in: «La gazzetta di Parma», anno I, n. 4, 27 dicembre 1951.

M. CLEANTE, *Pagina di un diario,* in: «Il Raccoglitore pagina quindicinale delle lettere e delle arti» in: «La gazzetta di Parma», anno II, n. 13, 1 maggio 1952.

M. CANALI*, *Diario di un maestro,* in: «Il Raccoglitore pagina quindicinale delle lettere e delle arti» in: «La gazzetta di Parma», anno IV, n. 60, 19 febbraio 1954.

M. CLEANTE, *Attendati,* in: «Il Raccoglitore pagina quindicinale delle lettere e delle arti» in: «La gazzetta di Parma», anno IV, n. 27, 27 maggio 1954.

E. GUATELLI, *Due testimonianze,* in: «Il Raccoglitore pagina quindicinale delle lettere e delle arti» in: «La gazzetta di Parma», anno V, n. 89, 31 maggio 1955.

E. GUATELLI, *L'estate in campagna,* introduzione all'omonima mostra, in: «Palatina», anno I, n. 4, ottobre-dicembre 1957.

E. GUATELLI, *Diario di un maestro,* in: «Antologia Italiana: Letteratura a Parma».

E. GUATELLI, *Vecchio petrolio,* in: «Il Gatto Selvatico», mensile aziendale, n. 10, anno IV, ottobre 1958, pag. 24.

E. GUATELLI, *Lettere a Venerina,* Ozzano 9 giugno 1955. *Altre lettere a Venerina,* Ozzano Taro 27/2/55; 31/3/55; 4/11/55; 18/12/55; in: «Palatina», anno III, n. 11, luglio - Settembre 1959, pp. 41-44

E. GUATELLI, *Ricordi di Vallezza,* in: «Palatina», 1961, n. 20.

E. GUATELLI, *L'arte di arrangiarsi - Ammaestratori di animali - Testimonianze degli emigranti dell'Appennino Parmense,* presentazione del curatore della mostra al castello di Bardi, 16-31 luglio 1978.

E. GUATELLI, *Storie di scimmie e scimmiari,* in: «Bologna Incontri», anno V, n. 6, giugno 1979, pag. 36-39.

E. GUATELLI, *Musei e mondo popolare,* in: «Il Cantastorie» Rivista di tradizioni popolari, Ozzano Taro, 1987; in: *Il bosco delle cose, Il museo Guatelli di Ozzano Taro,* Parma, Ugo Guanda Editore, 1996, pp. 221-226.

E. GUATELLI, *Chi vuole il basto e l'asina,* in: «I grandi piatti di menù Italia», Rassegna nazionale di gastronomia e altro, 29 aprile – 3 maggio 1987.

E. GUATELLI, *La coda d'la gata (la coda della gatta),* in: «Il paese dei balocchi» Colorno 1983, pp. 113-118; in: *Il bosco delle cose, Il museo Guatelli di Ozzano Taro,* Parma, Ugo Guanda Editore, 1996, pp. 213-214.

E. GUATELLI, *Il museo del quotidiano. Riflessioni,* in: «Spazio e Società», Gangemi Editore, 1994, n. 66, pp. 44-48.

E. GUATELLI, *Museo e discarica,* in: «Ossimori», 1994, n. 5; in: *Graffiti di museografia antropologica italiana,* Protagon Editori Toscani, 1996.

E. GUATELLI, *La coda della gatta. Scritti di Ettore Guatelli: il suo museo, i suoi racconti (1948-1999),* Anzola Emilia, IBC,1999.

E. GUATELLI, *Il museo come opera mai finita* in: *Contesto e identità. Gli oggetti fuori e dentro i musei.* Bologna, Clueb, 1999.



* pseudonimo di Ettore Guatelli.

## Sul museo

I. CANDELORO, *Diario di una visita guidata*, in: «Ossimori. Periodico di antropologia e scienze umane 5», 1994, pp. 73-75.

P. CLEMENTE, *«La poubelle agréée»: oggetti, memoria e musei del mondo contadino* in: «Parole-chiave», Roma, 1996, n. 9.

F. COLOMBO, *Il museo del quotidiano. Note in margine di una visita*, in: «Spazio e Società», Gangemi Editore, 1994, n. 66, pp. 50-59.

P. CLEMENTE, *La «cosa» delle meraviglie di Ettore Guatelli. Descrizioni di una gita a Ozzano Taro*, in: «Ossimori. Periodico di antropologia e scienze umane 5», 1994, pp. 53-54.

P. CLEMENTE, *Graffiti di museografia antropologica italiana*, Protagon Editori Toscani, 1996.

P. CLEMENTE e E. GUATELLI a cura di, *Il bosco delle cose. Il museo Guatelli di Ozzano Taro*, Parma, Ugo Guanda Editore, 1996.

P. CLEMENTE e E. ROSSI, *Il terzo principio della museografia. Antropologia, contadini, musei*, Roma, Carocci, 1999.

*I giorni e le opere. Oggetti d'uso della vita contadina in Emilia*, Con una testimonianza di E. GUATELLI e sei poesie di A. BERTOLUCCI, fotografie di E. e P. Ragazzini, Bologna, Sasib, 1988.

F. DI VALERIO a cura di, *Contesto e identità. Gli oggetti fuori e dentro i musei*. Bologna, Clueb, 1999.

M. FEDERICO, *Raccontare un Museo. Il museo di Ettore*, in: «Ossimori. Periodico di antropologia e scienze umane 5», 1994, pp. 57-59.

E. GUATELLI, P. CANDELARI, *Il museo del tempo. Amore ed ingegno tra gli oggetti della Civiltà Contadina*, Parma, Segea Editrice, 1988.

A.M. GUIDACCI, *Oltre il Museo*, in: «Ossimori. Periodico di antropologia e scienze umane 5», 1994, pp. 63-64.

G. KEZICH, *Guatelli-logia per principianti*, in: «Ossimori. Periodico di antropologia e scienze umane 5», 1994, pp. 60-62.

M. MAGNI e P. GUICCIARDINI, *Per Guatelli*, in: «Ossimori. Periodico di antropologia e scienze umane 5», 1994, pp. 79-80.

G. MOLTENI, *La «cosa» di Guatelli a Borgo Taro (sic): alcune osservazioni in libertà*, in: «Ossimori. Periodico di antropologia e scienze umane 5», 1994, pp. 76-78.

V. PETRUCCI COTTINI, *La visita al museo Guatelli ad Ozzano Taro (PR)*, in: «Ossimori. Periodico di antropologia e scienze umane 5», 1994, pp. 55-56.

## Tesi di laurea sul museo

E. RANIERI e A. ROSSI, *Il museo di Ettore Guatelli: analisi e ipotesi di sviluppo*, Università degli Studi di Firenze, Facoltà di Architettura, 1992.

F. FORNACIARI, *Il museo Guatelli tra rifiuti e recuperi*, Università degli Studi di Parma, Facoltà di Lettere e Filosofia, 1999.

*Ricordiamo*

# Michele Straniero

*Il 7 dicembre 2001 si è spento a soli 64 anni un amico di molti fra coloro che operano nel mondo della cultura popolare, Michele Straniero. Era rimasto vittima di un incidente stradale causato da un pirata della strada che lo ha costretto ad una lunghissima degenza ospedaliera da cui non si è più ripreso.*

Michele Luciano Straniero era nato a Milano nel 1936. Ha studiato dai Salesiani a Torino e poi a Chieri, in seguito si è iscritto alla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Torino. A soli 21 anni è stato fra gli animatori del gruppo *Cantacronache*, uno dei primi momenti importanti per la rinascita del *Folk Music Revival* e della nuova canzone in Italia. Sorto a Torino nel 1957, il gruppo si è coagulato attorno alle figure di Sergio Liberovici, Emilio Jona, Giorgio De Maria, Fausto Amodei e lo stesso Straniero, ma ha visto di volta in volta la partecipazione di intellettuali del calibro di Italo Calvino, Franco Fortini, Gianni Rodari, Umberto Eco e altri ancora. L'attività di *Cantacronache* era tesa in due direzioni, da una parte verso il recupero della canzone politica e della Resistenza, e dall'altra verso la creazione di canzoni nuove con contenuti ispirati alla realtà quotidiana delle gente comune.

Fra i testi di canzoni scritti da Straniero in questo periodo per *Cantacronache* si possono ricordare: *Ballata del soldato Adeodato; La canzone dell'Ente; Canzone del popolo algerino; Filastrocca; Francia, maggio 1958; L'intellettuale; Il lavoro teatrale; Mottetto numero uno; Partigiani fratelli maggiori; Il ribelle; Un satellite tutto per me; Se non piove; Storia di Capodanno; Vent'anni; Viva la pace; La zolfara.*

Nel maggio del 1958 ha preso parte allo spettacolo «13 canzoni 13» all'Unione Culturale di Torino, spettacolo al quale parteciparono anche Umberto Eco, Italo Calvino, Sergio Liberovici, Mario Pogliotti, Fausto Amodei. Importante è anche la pubblicazione in volume del frutto di una ricerca sui canti politici spagnoli condotta nella Spagna franchista. Il libro suscitò vivaci reazioni e fu seguito da un processo a carico degli autori Michele Straniero e Sergio Liberovici. Oltre a un'altra ricerca sui canti popolari algerini, sono da ricordare in questo periodo la realizzazione dello spettacolo *Cantistoria d'Italia* e i numerosi dischi incisi per l'etichetta «Italia canta» dai componenti del gruppo *Cantacronache*, spinti a improvvisarsi anche esecutori a causa della difficoltà di

trovare cantanti professionisti disposti a eseguire questo genere di canzoni politicamente pericolose.

Un momento chiave della sua attività è la partecipazione allo spettacolo «Bella Ciao» al VII Festival dei Due Mondi di Spoleto nel giugno del 1964. Lo spettacolo si avvaleva della regia di Filippo Crivelli e vi presero parte Sandra Mantovani, Giovanna Daffini, il Duo di Piadena, Giovanna Marini, Caterina Bueno, oltre allo stesso Straniero, la cui esecuzione della canzone di trincea della Prima Guerra Mondiale «O Gorizia tu sei maledetta» scatenerà le ire dei benpensanti e avrà anche uno strascico giudiziario con l'accusa di vilipendio delle forze armate.

Spostatosi a Milano nel 1964, Straniero lavora come redattore alle Edizioni Avanti! (poi Edizioni del Gallo) e viene in contatto con il *Nuovo Canzoniere Italiano* partecipando, insieme a Gianni Bosio, Roberto Leydi e Alberto M. Cirese alla fondazione dell'Istituto Ernesto de Martino (1966), con il quale ha svolto attività di organizzatore, ricercatore e curatore di dischi e collane discografiche fino al 1970. In questo periodo, insieme a Emilio Jona, effettua ricerche sul campo nell'Italia meridionale e poi, con Riccardo Schwamenthal, in Carnia, nell'Alta Lombardia e nelle osterie milanesi.

In seguito ha intrapreso una intensa attività sui molteplici versanti dei suoi interessi, che vanno dalla poesia alla saggistica, dall'organizzazione di spettacoli teatrali e radiofonici all'incisione di dischi nei quali, abbandonata la riproposta secondo criteri filologici del canto popolare tradizionale, tenta mediazioni assai argute fra i vari generi musicali, abbandonandosi al suo estro creativo. Inoltre entra a fare parte del Comitato promotore del Pen Club italiano.

Nel 1975 organizza una mostra sull'attività di *Cantacronache* alla Galleria d'arte moderna di Bologna, che si avvale di una presentazione storico-critica di Luigi Pestalozza. La mostra, divenuta permanente, è ora sita in una sala della Galleria.

Nel 1976, assieme a Rocco Vitale, fonda e dirige la rivista *La musica popolare* (1975-1977), fonda poi l'Amicizia Musicale Italiana (con lo stesso Rocco Vitale, A. Virgilio Savona e Franco Madau), poi, nel 1977, lo Studio Nazionale di Musica Popolare e il Centro Regionale Etnografico Linguistico (Torino, 1990).

Negli anni Ottanta collabora con il Centro di Cultura Popolare di Torino diretto da Franco Lucà e inizia la pubblicazione del foglio mensile *Folknotes*, tuttora esistente. Da ricordare è anche la scrittura di un libretto d'opera per Giorgio Ferrari, *Cappuccia o della libertà* presentata al teatro Donizetti di Bergamo per il «Teatro delle novità». Nel 1958, questo lavoro ha vinto il Prix International de Composition Reine Marie-José de Savoie a Merlinge.

Nell'ambito della musica leggera ha scritto alcuni testi musicati

da Eugenio Calzia e interpretati da Febo Conti per l'etichetta Cetra e la traduzione italiana di *Et maintenant* di Gilbert Bécaud e Delanoe. Nel 1985 insieme a Virgilio Savona ha curato la mostra di spartiti di musica leggera *Segno e canzone* per la rassegna «Milano Suono» al Palazzo dell'Arengario a Milano. Nel 1989 ha organizzato un grande spettacolo multimediale per la celebrazione del bicentenario della Rivoluzione Francese.

Ha collaborato a numerosissime riviste e quotidiani, fra i quali si possono ricordare *La Stampa, Italia Oggi, Il giornale della musica, Etnie, Almanacco Piemontese, Tempo medico, Il Calendario del Popolo, La musica popolare, Tuttolibri, Folknotes, Il nuovo canzoniere italiano, Il De Martino, Ha-Keillah,* ecc.

*Tito Saffioti - Virgilio Savona*
*Riccardo Schwamenthal*

*Ebbi occasione di conoscere Michele Straniero all'inizio degli anni '70, quando giravo l'Italia al seguito del Nuovo Canzoniere Italiano e lui, per la generazione del folk revival, era già un mito. Lo rividi poi dopo quasi vent'anni, forse nel '91, proprio qui a San Michele all'Adige («San Michele...!» non mancò di osservare, tuonando) per il breve tempo di una cena.*

*Chi può non avere amato lo spirito, la sensibilità, l'intelligenza, l'umanità straripante di Michele Straniero? Chi non ricorda il gusto vorace e ammiccante con il quale, lui credente, proponeva con voce suadentissima ghiot-*

*te primizie sessual-apocalittico-blasfeme, ripescate chissà dove... Quelle stesse canzonacce e canzoni che, per una generazione almeno, hanno fatto scuola, e non solo all'osteria, e anzi sono state una specie di catechismo...*

*Eppure, sfuggito alle utopie più o meno fosche del secolo morente, pur con tanta foga evocate negli anni d'oro, e poi a tutte le tentazioni degli anni nostri, quelle dell'accademia e dell'ormai sfrenata cupidigia assessorile, è sempre stato chiaro a chiunque lo abbia conosciuto che Michele Straniero guardasse più in alto, che mirasse più in alto.*

*Ricordo molto bene un suo vecchio scritto, pubblicato chissà dove, in cui raccontava di Dylan, dell'aver assistito a un concerto di Bob Dylan. Recensendo la musica con l'attento rigore del collega, e senza alcuna concessione giovanilistica, Straniero concludeva però a sorpresa, con un linguaggio del tutto insolito per quegli anni: «quello che conta alla fine» – ma cito a memoria – «quello che appare in Dylan, nel suo sguardo, nel suo essere sul palco, nel suo volto, quello che traspare, è in fondo la capacità di amare la gente, di voler bene alla gente».*

*È lo stesso ricordo, la stessa immagine che oggi ci lega a Michele Straniero.*

*Apprendiamo della scomparsa di questo caro maestro con nostalgia, con molto rispetto, con grande pena.*

*Ci mancherà, Michele Straniero.*

G.K.

# L'albero dagli otto melograni (1983)

# MIRELLINA

Molti e molti anni or sono, quando gli scoiattoli chiacchieravano ancora con gli uomini, sul colmo di Prato Fiorito ed ai piedi di un albero dalla chioma verde a forma di pallone viveva Mirellina: una bimba con due treccine fissate da fiocchi a forma di farfalla.

Aveva tentato più volte la bimba di parlare con l'albero che toccava quelle nubi vaganti che sanno rubare e portare lontano i pensieri degli uomini.

Ma lui era rimasto muto, indifferente.

Fu così che un giorno Mirellina si rivolse scorata alle erbe del prato:

– Fortunate voi che passate le vostre giornate parlando con gli insetti, che offrite i calici pieni di nettare alle lunghe trombe delle farfalle, che dipingete di giallo polline i corsetti delle api operose! Io... ho cercato di parlare con quest'albero, invano.

L'ascoltò l'albero e ragionò:

– O questa bambina è sciocca o mostra una vera simpatia per me.

Fu così che lo spirito arboreo si trasformò in un nanetto dal vestito rosso, pieno di brio e di disponibilità.

Così Mirellina ebbe un amico che, da quel momento, la dilettò raccontandole tutto ciò che gli uomini non possono sapere.

Se volete ascoltare Mirellina ed il nanetto, salite a tarda sera sul colmo di Prato Fiorito e sistematevi ai piedi dell'albero ad ascoltare.

Non li vedrete mai quei due amici inseparabili, ma col tempo riuscirete a capire quelle loro chiacchiere così diverse da quelle dei mortali.

1951

# CIUFFETTINO

Ciuffettino con un cespuglio di capelli pettinati a sinistra, con due occhioni a mandorla orlati al di sotto di viola era un vivace ragazzino pieno di curiosità.

Cerca e ricerca fu così che un giorno, vagando fra il mare d'erba di Prato Fiorito, inciampò in un cannocchiale magico che Nanetto Rosso aveva nascosto appunto per lui.

– Cosa è questo tubo? – pensò Ciuffettino. – Guardaci attraverso – gli suggerì dentro una voce.

Lo afferrò con le due mani portandolo all'occhio. Strizzò le palpebre, lo raccorciò, lo allungò finché sul piano delle lenti presero forma immagini vive.

– Mamma mia! – sussurrò stupìto. – Il paradiso terrestre! Ed il diluvio! Ecco, ecco la barchina di Noè!

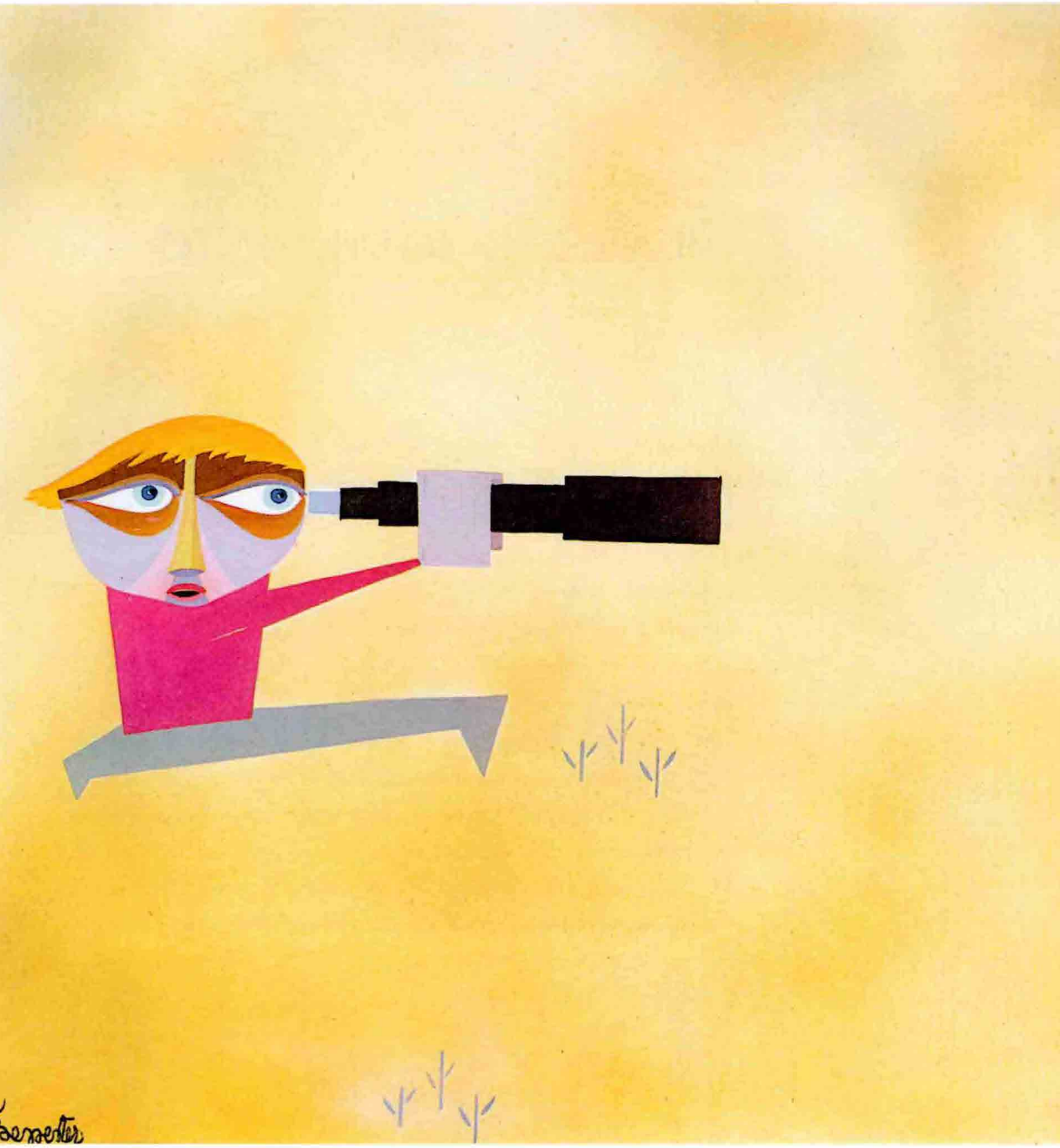
Le immagini si succedevano ininterrotte.

Sfilarono i re della terra, gli imperatori, assistette a moltissime battaglie. Imparò a conoscere i Babilonesi, gli Ebrei, gli Egizi, i gialli, i negri.

Scrutando attraverso il cannocchiale Ciuffettino consumò l'intera sua vita senza accorgersi del suo esistere.

Fu felice? Infelice?

Non lo seppe mai. Il Nanetto Rosso aveva fatto tutto questo per lui.


Šebesta

# IL MESSAGGIO DEL VENTO

Durante le notti invernali, quando i cristalli di neve sollevati dal vento volano nell'aria come tante lenzuola bianche che mutano forma, si odono ancora al passo del Tonale le voci dei soldati francesi:

– Liberté, fraternité, egalité...

Un soldato italiano racconta:

– François è entrato a Trento

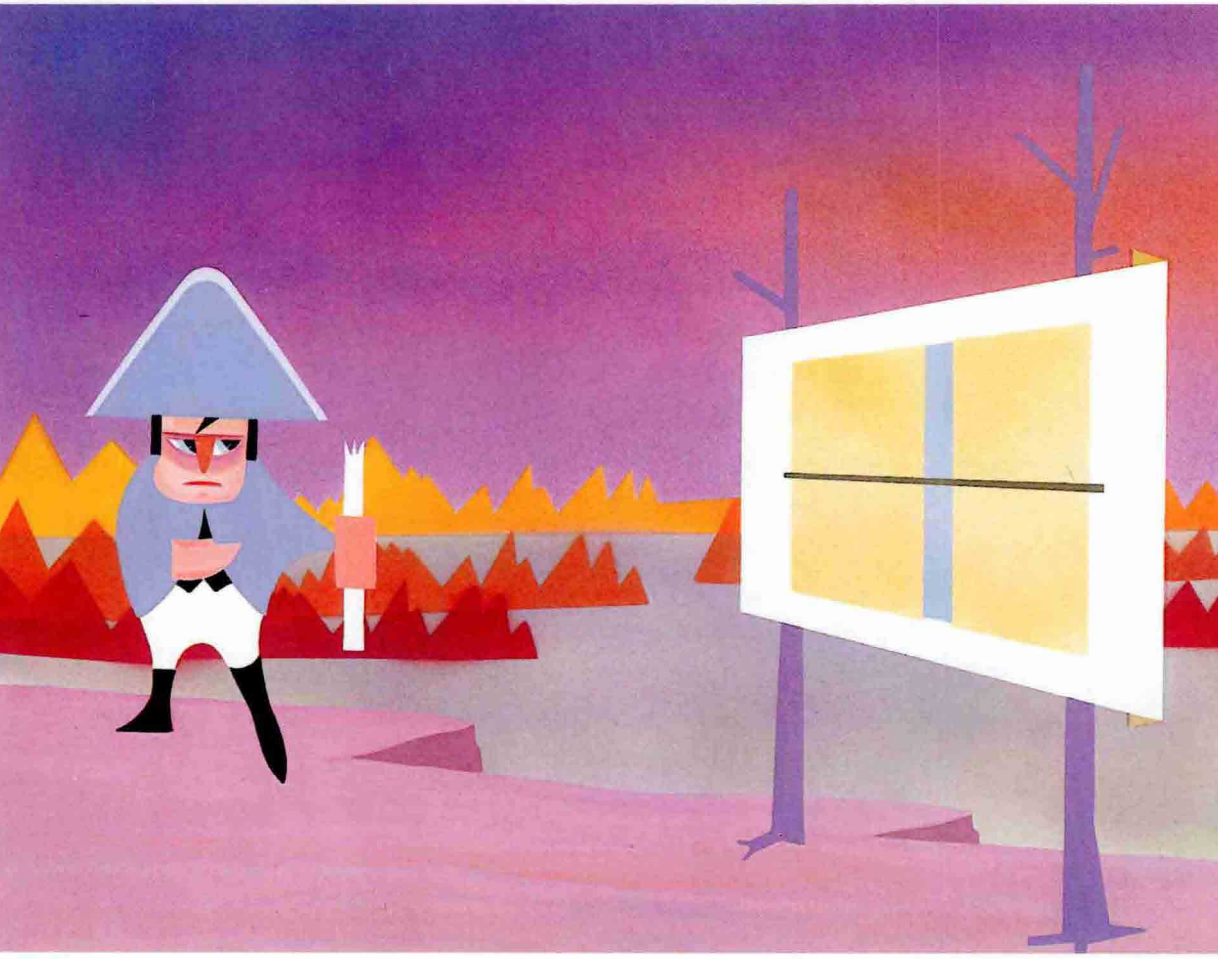
– Pardon?

– È entrato a Trento per portare una ventata di libertà.

– Napoleon... – sussurra estasiata una voce.

– Sì... la libertà in quel mondo immobilista, nato, vissuto, prosperato sul feudalesimo.

Poi il vento, signore del passo, tutto spazza via e da lontano giunge sommesso il canto della Marsigliese.



# IL CAMPO DELL'IMPERATORE

La sera, quando i grilli hanno smesso di frinire e le mucche si fermano immote, timorose quasi di disturbare il silenzio, i pastori zittiscono ed attendono.

Ai loro orecchi giunge il lontano suono di un corno e subito dopo il rumore di una cavalcata.

Sopra Madonna di Campiglio si illumina a giorno un vastissimo prato che la cavalcata a poco a poco sommerge.

Armati corrono di qua e di là a predisporre il campo. Si alzano tende, si rizzano vessilli mentre i paladini si dispongono a difesa.

Poi quando tutto è sicuro, solennemente avanza Carlo imperatore.

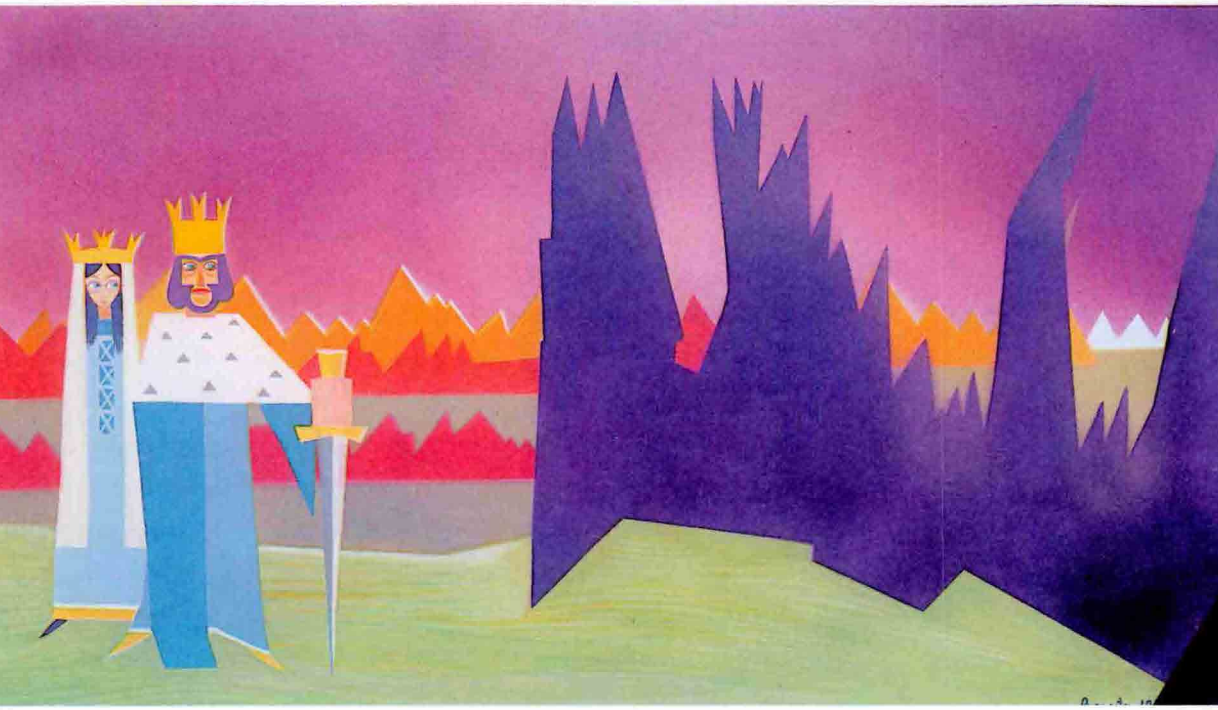
Gli è accanto la bella sposa incoronata.

Lui alza lo scettro a segnare le montagne in cerchio:

– Nate dall'eternità, rimarrete inviolate per l'eternità.

Scuote il capo Carlo imperatore:

– Qui ci accampiamo, questa notte... per meditare sul nostro limite.



# I FIORI DI LUCE

Al tramonto quando le Dolomiti diventano fuoco i vecchi saggi raccontano sottovoce che il colore delle rose incatenate dentro la montagna trasuda dalla viva roccia che il sole ravviva.

Poi le verticali pareti a larghe pennellate si dipingono di viola e fiori di cristallo si accendono per un istante per spegnersi lentamente.

Sono quei fiori il cuore della crudele regina delle valanghe che non ha concesso il suo amore al verde folletto.

Così quel cuore è punito, ma il folletto ogni notte, in quell'attimo di vita, ritorna per dichiarare il suo eterno amore alla regina punita.

Poi anche il viola sparisce e le tenebre conquistano la terra.

# NAVI SULLA MONTAGNA

Un giorno, risalendo su un burchiello il sonnolento Adige, si fermò un uomo di guerra nel porticciolo di Ravazzone per sedurre una gentil donzella e tale fu l'impeto d'amore che gli si schiarirono quelle meningi preparate a pensare battaglie terrestri.

– Jo son qui – ragionò – che mi diletto in questo acquatico luogo a vincer battaglie d'amore. Che sia l'acqua il mio destino?

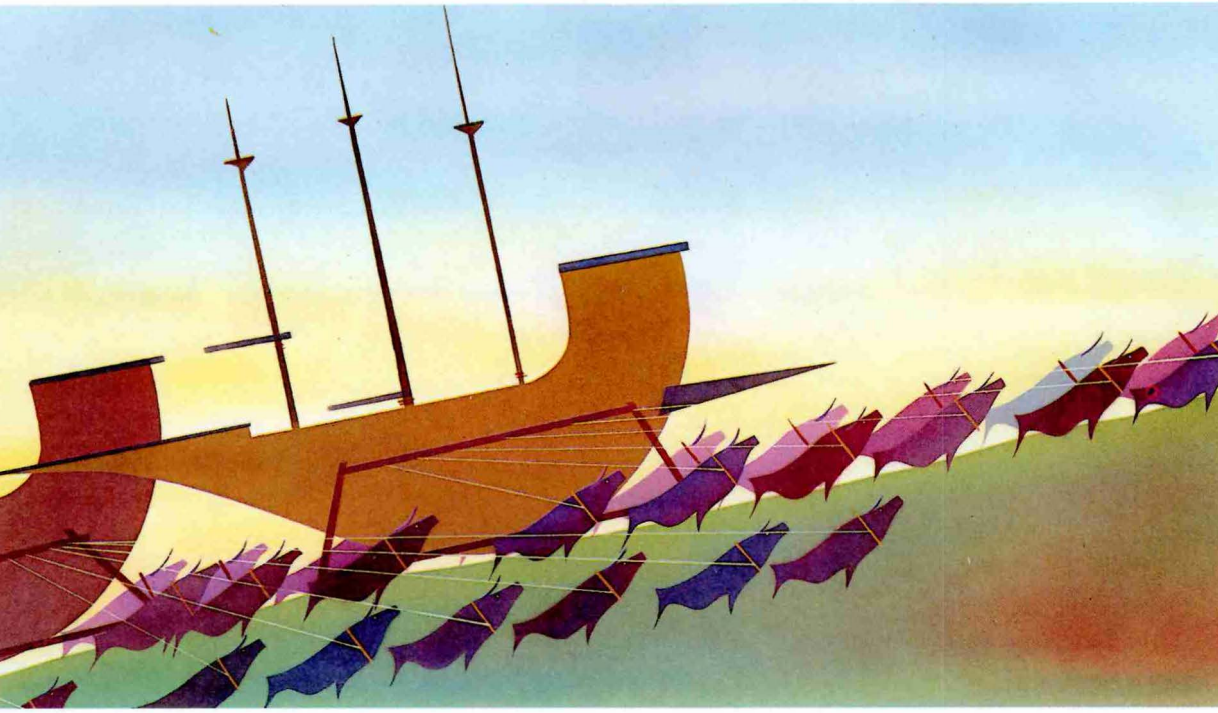
Fu così che collegò più tardi il Benaco con quel discreto porticciolo.

Risalì con una miniflotta l'Adige approdando a Ravazzone. La tirò su dall'acqua trascinandola con 2000 buoi fino al lago di Loppio. Ve la immerse attraversandolo e con rulli di legno, corde e buoi la portò fino alla bocca di Nago.

La calò, dopo una difficile discesa nel lago di Garda.

Stupiti quelli del Visconti che non ci avevano pensato quando avvistarono l'imprevedibile flotta!

Quell'uomo di guerra ben si guardò dal narrare la storia del burchiello e della dama fascinosa.



# I PESCI E LA LIBERTÀ

C'era una volta un fiume largo, lento e solenne dove i pesci guizzavano felici perché l'uomo non pensava a catturarli e presso la riva una collina a forma di verruca immergeva da sempre i suoi piedoni a sollazzarsi nell'acqua.

Tale era la pace di quei luoghi che i pochi abitanti non desideravano palazzi per viverci, né ricche vesti per coprirsi.

Ma un giorno lungo la Val d'Adige giunsero uomini armati a portare la guerra.

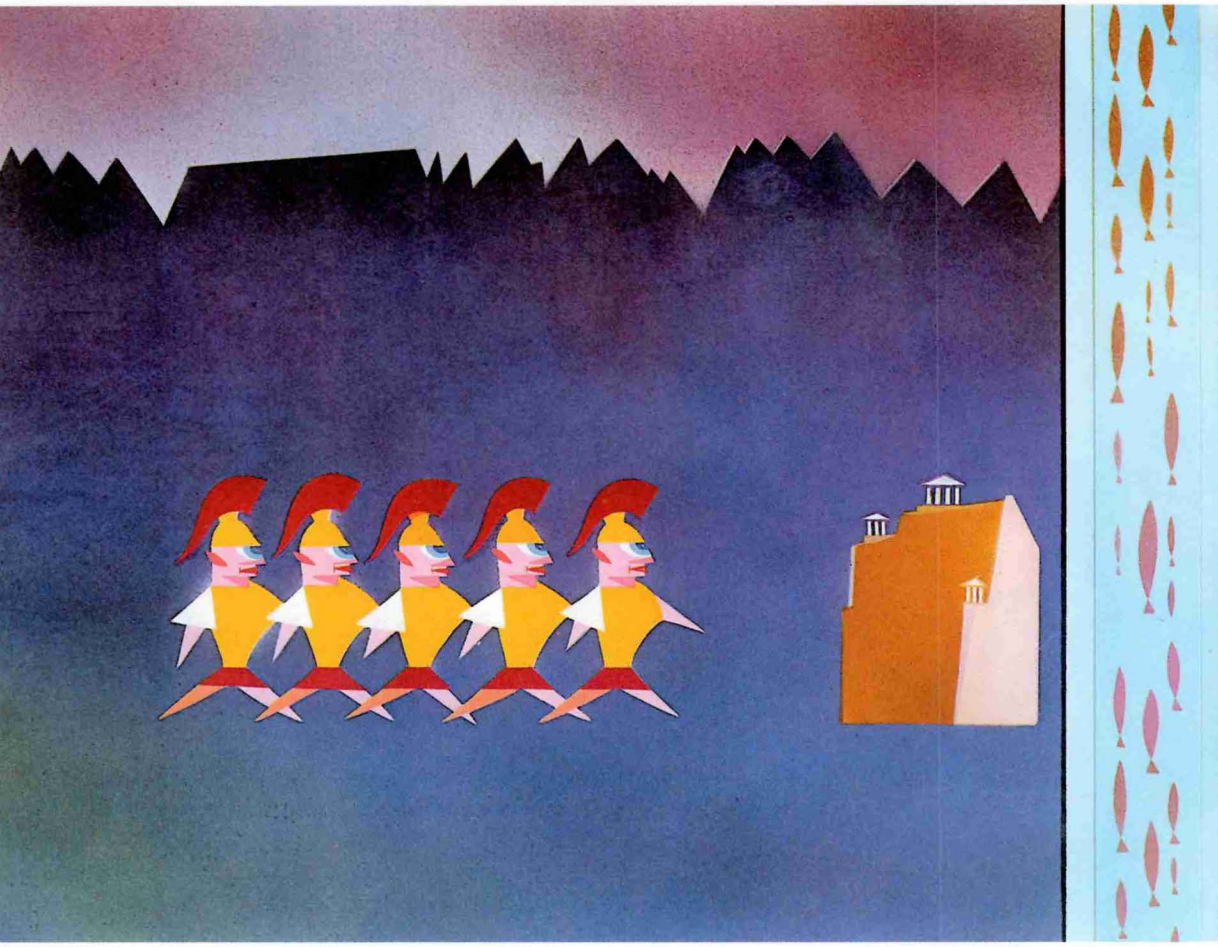
I Galli cenomani si guardarono sgomenti, scossero le lunghe chiome, poi sparirono raggiungendo le loro montagne di fuoco.

I romani si asserragliarono su quelle verruca, costruirono un possente fortezza, alzarono altari ai loro dei, imposero le loro leggi.

Così finì la libertà, ed i pesci stessi sparirono.

Sono passati i millenni. Le generazioni dei pesci si sono succedute, ma si sono nascoste sempre più nel fondo.

Oggigiorno può accadere, durante le notti di plenilunio, che un pesce più audace metta fuori dal pelo dell'acqua la sua testa per vedere se esiste ancora quella libertà di un tempo.



# LE SCOPE VOLANTI

Quando la barca di Selene affonda oltre l'orizzonte, la notte avanza sommergendo la terra.

Dalle profonde spaccature, dagli altissimi camini delle case e dei castelli le streghe saettano fuori a cavallo di vibranti scope: Aga, Niaga, Forca, Malorca, Baorca, Grignata, Bisesta, Pecata, Rostra e la Strumechera che sogghigna per l'eternità soffregandosi le mani.

Solcano l'etere come il lampo e raggiunte le stelle di fuoco scendono poi in picchiata a sfiorare la terra.

In ebbrezza demoniaca volteggiano inseguendo i profili dei prati, dei boschi, delle creste montane: sul Corno del Renon, in Pianàc di Sella, sul Roen, Rosengarten e Tonale.

Quando incontrano una vetta la avvolgono in mille giri, quasi un gomitolo cosmico che la impregna delle loro magie.

Attenzione alle folgori prive di suoni!

È il loro sfrecciare che le provoca, quando, finalmente esauste ma libere come aquile, raggiungono i loro centri sabbatici.

Finito di stampare
nel mese di luglio 2001
dalla Tipolitografia ALCIONE - Trento
Fotocomposizione ELIOS - Trento

ISSN 1120-5687

Lire 40.000